

# УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

КРЫМСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

имени В.И. ВЕРНАДСКОГО


---

ФИЛОСОФИЯ  
ПОЛИТОЛОГИЯ  
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

---

Научный журнал

Том 10 (76) | Специальный выпуск  
Статьи по материалам Всероссийской конференции  
«Таврические философские чтения  
"Анахарсис"»



Журнал «Ученые записки Крымского федерального  
университета имени В. И. Вернадского»  
является историческим правопреемником журнала «Ученые записки  
Таврического университета», который издается с 1918 г.

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского  
Симферополь, 2024

**Учредитель** – Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Крымский Федеральный Университет им. В. И. Вернадского».

**Адрес учредителя и издателя:** г. Симферополь, проспект Академика Вернадского, 4.

**Регистрирующий орган** – Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

**Печатается по решению Ученого совета Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского, протокол № 6 от 8.10. 2024 г.**

**Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии РАН Протокол №4 от 24.10.2024 г.**

**Главный редактор** – А. В. Карабыков, д-р филос. н., доц., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)

**Заместители главного редактора:**

А. Н. Володин, канд. культурологии, доц., КФУ им. В. И. Вернадского (культурология);

Н. В. Киселева, канд. полит. н., доц., КФУ им. В. И. Вернадского (политология).

**Редколлегия:**

И. А. Андрюшенко	к. культурологии, доц., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)
И. С. Бакланов	д-р филос. н., проф., СКФУ (Ставрополь)
А. В. Бедрицкий	к. полит. н., директор Таврического информационно-аналитического центра (ТИАЦ)
О. А. Габриелян	д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)
Д. В. Гарбузов	д-р филос. н., доц., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)
О. А. Грива	д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)
А. А. Ирхин	д. полит. н., доц., СевГУ (Севастополь)
Ю. М. Коротченко	д-р филос. н., доц., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)
С. А. Маленко	д-р филос. н., проф., НГУ им. Ярослава Мудрого (Великий Новгород)
П. Г. Носачев	д-р филос. н., доц., ВШЭ (Москва)
Л. Т. Рыскельдиева	д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)
О. С. Сапанжа	д. культурологии, проф., РГПУ им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)
М. Г. Федотова	д-р филос. н., доц., ОмГТУ (Омск)
А. А. Хлевов	д-р филос. н., проф., СевГУ (Севастополь)
А. В. Швецова	д-р филос. н., проф., КУКИИТ (Симферополь)
О. К. Шевченко	д. филос. н., доц., Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) КФУ им. В.И. Вернадского (Ялта)
М. А. Шепелев	д-р полит. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)
О. Б. Элькан	д. искусствовед., доц., КУКИИТ (Симферополь)
С. В. Юрченко	д-р полит. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)

**Ответственный секретарь:** Ю. В. Норманская, к. культурологии, КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)

**Ответственный за выпуск:** : Л. В. Савостьянова, КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)

**Технический секретарь:** А. К. Оруджева

**Адрес редакции:**

295007, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Ялтинская, д. 20, корп. 2, ауд. 308

Тел.: +7-978-105-60-57; Факс: +7 (3652) 54-52-46

E-mail: [vernadskiana@yandex.ru](mailto:vernadskiana@yandex.ru) Сайт: <http://sn-philcultpol.cfuv.ru/>

Журнал включен в перечень ВАК под № 2169 от 20.07.17.

Подписано в печать:

Формат 70x100 1/16 10 усл. п. л. Заказ № НП/78 Тираж: 50 экземпляров (бесплатно)  
Отпечатано в Издательском доме ФГАОУ «ВО «Крымский федеральный университет  
им. В. И. Вернадского» 295051, г. Симферополь, бул. Ленина, 5/7

Дата выхода в свет:

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Рыскельдиева Л. Т.</b> Предисловие .....	4
---	---

### СМЫСЛ

<b>Смирнов А. В.</b> Логико-смысловая герменевтика .....	6
<b>Рыскельдиева Л. Т.</b> О сознании и Смысле или Трудности перевода.....	13
<b>Парибок А. В.</b> О «рефлексии» и рефлексии в индийской философии .....	24
<b>Псху Р. В., Андриюшин А. С.</b> Особенности трансцендентальной и ситуативной герменевтик .....	32
<b>Шульга Е. Н.</b> Основания универсальности философских понятий и современная концепция символического интеракционизма .....	43
<b>Майленова Ф. Г.</b> Исследование метафоры как особого явления языка в философии и психологии.....	55

### ПОЗНАНИЕ

<b>Кузнецова Н. И.</b> Рождение науки в исторической динамике европейской цивилизации....	71
<b>Шалак В. И.</b> Телеология на тропе гибридной войны с детерминизмом .....	94
<b>Васюков В. Л.</b> Логика моментальности.....	104
<b>Шиян А. А.</b> Феноменология как гносеологический проект. К интерпретации философии Э. Гуссерля .....	115
<b>Катречко С. Л.</b> Кантовский проект трансцендентальной метафизики: на пути к научной метафизике.....	128
<b>Титов А. В.</b> Диалектические аспекты развития современной математики и математической логики .....	138

### КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

<b>Шоркин А. Д.</b> К истории пролиферации вещей.....	154
<b>Шиян Т. А.</b> Знак, коммуникация, культура, текст (об онтологических модусах знака).....	167
<b>Коротченко Ю. М.</b> Валюативный анализ в методологическом арсенале социальной философии .....	186
<b>Кацапова И. А.</b> О возрастании социальной роли философии права в современном мире .....	199
<b>Зарипин О. В.</b> Философский диалог и человеко-машинная коммуникация.....	212

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий выпуск журнала – сборник статей участников ежегодной Всероссийской научной конференции «Таврические философские чтения “Анахарсис”», подготовленных по материалам их выступлений и докладов на конференции в разные годы. Этот сборник посвящен 20-летию «Анахарсиса», ежегодно собирающего разных людей на крымской земле, на берегу Черного моря, бывшего когда-то Понтом Эвксинским.

Анахарсис – двуязычный скиф, полюбивший эллинскую мудрость и ставший одним из семи легендарных мудрецов, дал название конференции, проводимой сотрудниками Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Вот почему по отношению к нашей конференции мы зачастую говорим «он» - «Анахарсис».

В истории нашей конференции отражается современная история Крыма, однако, когда бы и в каких условиях она бы ни проводилась, участие российских философов всегда было непреложным. Какая бы тематика конференции ни была заявлена, и в составе участников, и в поднимаемых вопросах отражались основные тенденции развития российской философской мысли. Объединяющая роль Крыма для всех, кому были небезразличны эти тенденции, была ощутимой.

На протяжении последних 10 лет постепенно складывалось активно действующее ядро участников, представленное Институтом философии РАН, Университетом дружбы народов им. П. Лумумбы, СПбГУ, МГУ им. М.В. Ломоносова, Саратовским национальным исследовательским университетом имени Н.Г. Чернышевского, Высшей школой экономики и других ведущих вузов и научных организаций России. На протяжении последних трех лет соорганизатором конференции выступает Российский государственный гуманитарный университет.

Ядро активных участников нашей конференции влияет на её дисциплинарную специфику, тематику и содержание ежегодных чтений: это, прежде всего, логика, социальная философия, философия культуры, философская герменевтика. Видные российские ученые ежегодно в рамках программного комитета ставят перед участниками конкретные вопросы для обсуждения, формируют повестку дня. Так наш «Анахарсис» стал площадкой для определения актуального проблемного поля современных философских исследований, выработки стратегий их решения и апробации результатов работы в рамках этих стратегий. Вот перечень тем, обсуждавшихся на наших конференциях за последние годы: Философский текст в современной текстовой культуре (2018); Прагматика философского текста (2019); Философские практики в культуре: история и современность (2020); Долженствование, норма и научное знание в прогнозируемом будущем (2021); Человек во власти цифры: мышление, знание, сознание (2022); Как возможна другая философия? (2023); Человек и антропология: перспективы философских исследований (2024).

Широта и актуальность обсуждаемых на конференциях вопросов позволяет осуществлять и метафилософские выводы. Так, сквозная для конференций последних 10 лет проблематика смысла объединила их участников в поисках соотношения разных философ-

ских традиций, а в процессе обсуждения этой темы вывела на необходимость понимать проблемы современного состояния философского знания и оценивать его перспективы, на актуальную задачу саморефлексии российской философии, на ее отношения с другими философскими культурами.

Представленные в юбилейном сборнике статьи публикуются в авторской редакции.

*Председатель программного комитета  
«Анахарсиса»*

*Член редколлегии журнала  
«Ученые записки Крымского федерального  
университета имени В.И. Вернадского.  
Философия. Политология. Культурология.»*

*Рыскельдиева Л. Т.*

## СМЫСЛ

УДК 165.12

### ЛОГИКО-СМЫСЛОВАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Смирнов А. В.

**Аннотация.** *Формулируются основные положения логико-смысловой теории: о сознании как об обеспечивающей связность в языке, мире и мышлении; о том, что разный характер интуиции связности способен объяснить категориальную разницу философских традиций (в частности, греческой и арабской); о том, что традиция большой культуры склоняет к тому, чтобы не замечать эту разницу; о том, что логико-смысловая теория обнаруживает механизм реализации этой интуиции, тем самым заполняя пробел в кантовском понимании сознания и самосознания, и о том, что эта теория лежит в основе логико-смысловой герменевтики. Эта герменевтика позволяет обнаружить результаты работы скрытых механизмов сознания как установления связности «что» и «какое», решить проблему соотношения значения и смысла и осознать, что понимание неустранимо вариативно, а смыслов у любого текста всегда не меньше двух. Интерпретационный потенциал логико-смысловой герменевтики продемонстрирован на примере авторского перевода фрагмента суфийского текста.*

**Ключевые слова:** *логика смысла, герменевтика, интерпретация, связность, значение, Большая Культура, сознание, И. Кант*

Примем следующие тезисы.

1. *Ключевая и стержневая способность человеческого сознания — способность к связности. «Ключевая», т.е. главная, делающая сознание именно сознанием, а не способностью тела реагировать на внешние раздражители. «Стержневая» значит — сквозная, позволяющая собрать акты сознания.*

2. *Основной формой, в которой осуществляет себя способность к связности, является связность «что-и-какое». С точки зрения форм активности сознания связность «что-и-какое» — это полагание вещи, построение предложения и концептуализация, включая логическое доказательство. С точки зрения приспособления человека к миру это — способность видеть мир как изменяющийся, т.е. как обновляющийся неизменный, а значит, предсказывать и планировать, исходя из закономерностей неизменного.*

3. *Интуиция склеивания (интуиция связности) «что-и-какое»: ограниченное пространство или оконченное протекание. В качестве «что» выступает соответственно материальная субстанция или действие, «какое» — качества-признаки или действитель-претерпевающее. Отсюда — различие метафизик (метафизика субстанции vs. метафизика действия; греки и арабы), картин мира, языков. Отсюда различие базового (вводимого, но не обосновываемого) набора категорий философских традиций, задаю-*

щих метафизику и логику (бытие и т.д. для европейской традиции) и два типа логического доказательства как разворачивание двух типов связности.

4. *Понимание (будь то единичная вещь или ситуация мира) всегда осуществляется как вписывание в связность «что-и-какое» в одном из ее вариантов.* Не бывает слов-знаков (всхлипы и междометия — не слова), имеющих референт в мире (материальном или идеальном), т.е. таких, которые можно было бы понять отсылкой к миру, поскольку сам мир полагается сознанием в какой-то из логик смысла (порочный круг объяснения значения через значение в европейских теориях знака). Это касается всего, и в первую очередь — понимания пространства и времени.

5. *Чувственность и рассудок, по слову Канта, — «два ствола» познания, которые следует тщательно разводить и не смешивать.* Однако эти два «ствола» дают нам знать о чем-то едином — о вещи, полагаемой как феномен. Трансцендентальное единство апперцепции — один способ собрать вещь: отнесение к я. Эта кантовская подсказка приоткрывает исток смыслополагания, но сейчас нам важен не исток, а его разворачивание. Здесь другая подсказка: понятие схемы. Схема призвана навести мост между чувственностью и рассудком; но как именно — ясного ответа на этот вопрос у Канта нет.

6. *Сознание умеет уводить в тень операции, совершаемые рутинно.* Мы практикуем полагание связности «что-и-какое» непрестанно: без этого невозможно видеть мир как мир вещей, строить высказывание и рассуждение. Значит, в тень уводится «технология» полагания связности «что-и-какое» в двух ее возможных вариантах (п. 3); более того, в рамках большой культуры в тень уводится сама возможность вариативности, поскольку большая культура прививает привычку к предпочтительному практикованию какого-то одного варианта схематики связности «что-и-какое» (иначе большая культура потеряла бы свою цельность).

7. *Схема полагания «что-и-какое» собирает чувственность и рассудок в одну линию, встраивая в нее язык.* А он вовсе выпал из поля внимания у Канта; да и у нынешних, несмотря на заявления о «языковом повороте», язык понимается как знаковая система, а не как способ разворачивания связности (это все равно что принимать за живого человека его труп). Собираем чувственности и рассудка обеспечивается связность сознания, взятого как практика способности к связности.

8. *Логико-смысловая герменевтика — последовательность шагов, восстанавливающих «теневую» процедуру полагания связности «что-и-какое».* Они показывают ее варьирование в зависимости от исходной интуиции связности — ограниченное пространство или окончательное протекание (п. 3).

9. *То, что традиционные европейские теории называют «значением», логико-смысловая герменевтика показывает как результат разворачивания интуиции связности.* Любой акт нашего понимания коренится в этой интуиции. Сложность и вариативность разворачивания связности порождают многообразие значений.

10. *Поскольку разворачивание связности неустранимо вариативно, понимание любого текста или ситуации мира возможно, по меньшей мере, в двух логиках смыслополагания.* При нашем уровне знаний природы и человека в каждом данном случае

отдать предпочтение С-логике или П-логике, утверждая, что «на самом деле» текст выстроен (или ситуация имеет место) на основе этой, а не другой, логики смыслополагания, можно только опираясь на теории *ad hoc*: гипотетически и ситуативно, но не логически достоверно.

Покажем на примере одного текста (автор — ал-Джунайд, знаменитый багдадский суфий IX в.), как работает логико-смысловая герменевтика. Этот текст уже обсуждался [1]. Там даны необходимые детали и контекст, не буду тратить здесь время на их разъяснение. В тексте обсуждается один из важнейших суфийских концептов — фана', букв. «гибель». Что именно «гибнет», и почему «гибель» оказывается высшей точкой усилий мистика? Термин фана' англоязычные авторы чаще всего передают как *annihilation* (наши подражатели — «аннигиляция»). Аннигилирует, по едва ли не общему представлению востоковедов и некоторых толкователей традиции, «я» суфия, поскольку оно растворяется в «божественной реальности», и вот тогда-то он и обретает искомое единство с Богом.

А теперь прочитаем текст, построив его понимание в системе логико-смысловой герменевтики. Но прежде — два предварительных замечания.

Первое. В тексте используется в свернутом виде (приведены только начальные и конечные слова) кораническая цитата: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресл их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих. “Не есмь ли Я Господь ваш?” Они сказали: “Да; исповедуем это”. Это было для того, чтобы вы в день воскресения не сказали: “Мы не были в состоянии постигнуть это” — или не сказали: “Отцы наши прежде нас признавали соучастников Богу, а мы были только их потомками”» (Коран 7:172, пер. Г.С. Саблукова).

Речь идет о том, что до сотворения мира Бог «извлек» на свет весь людской род, от первого до последнего человека. Понятно, что мира еще не существовало, а значит, и люди не обладали существованием в том смысле, в каком мы приписываем существование сотворенным вещам. И тем не менее весь людской род предстал пред Богом, и в этом предстоянии свершился диалог, расцениваемый в исламе как завет между Богом и человеком. Бог спросил людей, признают ли они его Господом; люди ответили безусловно утвердительно. В исламском вероучении этот эпизод трактуют как указывающий на предвечную истину ислама и на то, что ислам — естественная, соответствующая устройству человека религия, о верности которой весь людской род заявил еще до сотворения мира. Этот же эпизод нередко упоминают суфийские авторы, указывая на предвечную связь между Богом и человеком — связь, которую мистик стремится актуализировать и воплотить, соткав из нее ткань своей жизни.

Второе. В арабском языке есть имя действия *вуджуд* «нахождение». Соответствующий глагол — *ваджада* «нашел», имя действителя — *ваджид* «находящий/нашедший», имя претерпевающего — *мавджуд* «находимый/найденный» (имена действителя и претерпевающего в арабском не передают время). С одной стороны, это — обычные слова арабского языка (имя действия, глагол, имена действителя и претерпевающего). С другой, часть этих слов, а именно — глагол и имя претерпевающего, были использованы для передачи греческого «бытия» и «околобытийных» понятий на арабский язык:



вуджуд «существование» и мавджуд «сущее». Из четырех слов с корнем в-дж-д два имеют и «бытийное», и «действительное» значение: мы можем понять вуджуд и как «существование», и как «нахождение», а мавджуд — и как «сущее», и как «находимое». Таким образом, в обсуждаемом тексте двузначность, оборачивающаяся дву-логичностью, заложена уже на лексическом уровне; точнее, эта лексическая двузначность будет подсказкой, облегчающей вскрытие дву-логичности (но не создающей ее).

Дадим **первое прочтение** – в логике субстанции. Будем считать, что вуджуд означает «существование», а мавджуд — «существующее». Такие слова с корнем в-дж-д, переданные через значения существования, подчеркнем одинарной чертой. Слова ваджада и ваджид нам не удастся передать через значение существования, они останутся привязанными к действию нахождения: «находить» и «находящий» соответственно; такие слова выделены разрядкой. Вот перевод:

*Я спросил: Что значат твои слова: «Он (Бог. — А.С.) уничтожил меня, создав, как изначально создал в состоянии моей уничтоженности (фана')?» Он (ал-Джунайд. — А.С.) ответил: разве ты не знаешь, что Он (Славен Он и Велик!) сказал: «Некогда Господь твой из сынов Адама... Да; исповедуем это» (Коран 7:172). Так Он (Славен Он и Велик!) сообщил тебе, что обращал к ним речь, когда они были существующими (мавджуд) только благодаря Его существованию (вуджуд): Он находил (ва джид) людей, притом что отсутствовал смысл их существования (вуджуд) для самих себя, благодаря смыслу, который известен только Ему и который находит (йаджид, наст. вр. от ваджада) только Он. Так Он находил (ва джид, букв. «был находящим») их, знал их, свидетельствовал их изначально, когда они погибли в отношении своего пребывания — они, возникшие [в предвечности] предвечно. Таково господнее существование (вуджуд) и божественное постижение, только Ему (Велик Он и Славен!) надлежащее.*

*Вот почему мы говорим, что, если Он находит (ва джид) раба, то распространяет на него, как захочет, Свою волю благодаря Своему всевышнему атрибуту, в коем Ему никто не соучаствует. Это существование (вуджуд) — самое совершенное и полное существование (вуджуд); а как же иначе! Ведь Он скорее достоин, Он имеет преимущество и Ему скорее надлежит овладеть, подчинить и захватить все, что в нем (рабе. — А.С.) появляется, так что Он и вовсе стирает его отметины и устраняет его существование (вуджуд). Ведь нет такого человеческого атрибута и существования (вуджуд), которые не устраивал бы Он, как мы о том сказали, — Он, Всевышний, от Истинного и гнета Его. Это оказалось темным для [людских] душ [— чем владеют они из предвечности].*

При таком прочтении в этом тексте выделяются два субстанциальных «что-и-какое» — Бог и человек. Оба обладают определенными атрибутами, и оба обладают существованием. Правда, существование Бога — подлинное, полное, да и атрибутами он обладает сполна (говорит, находит, устраивает человеческое существование). А существование человека — зависимое, оно имеется только благодаря тому, что Бог его «устраивает»; но при этом Бог стирает все человеческие черты и атрибуты. Значит, под-

линное бытие — божественное, тогда как человек только тогда достигает полноты своего бытия, когда его полностью теряет в пользу бытия божественного — так, как то было в предвечности, в момент заключения завета Бога с еще не сотворенным человеком.

Такое прочтение вполне соответствует пониманию фана' «гибели» как аннигиляции, т.е. бытийного уничтожения человека в смысле растворения его субстанции в божественном бытии. Как такое может быть — другой вопрос; нам важно подчеркнуть, что трактовка фана' как аннигиляции опирается на логику субстанции и возможна только на ее основе.

Теперь **второе прочтение**. Будем трактовать все слова с корнем в-дж-д как относящиеся к действию «находить», которое имеет, во-первых, инициатора, действующего и, во-вторых, то, что претерпевает это действие. Тогда вуджуд — это «нахождение», ваджид — «находящий» и мавджуд — «находимое». Вот как выглядит такой перевод:

*Я спросил: Что значат твои слова: «Он уничтожил меня, создав, как изначально создал в состоянии моей уничтоженности (фана')?» Он ответил: разве ты не знаешь, что Он (Славен Он и Велик!) сказал: «Некогда Господь твой из сынов Адама... Да; исповедуем это» (Коран 7:172). Так Он (Славен Он и Велик!) сообщил тебе, что обращал к ним речь, когда они были находимы (мавджуд) только благодаря Его нахождению (вуджуд) их: Он находил (ваджид) людей при том, что отсутствовал смысл нахождения (вуджуд) ими самих себя, благодаря смыслу, который известен только Ему и который находит (йаджид) только Он. Так Он находил (ваджид) их, знал их, свидетельствовал их изначально, когда они погибли в отношении своего пребывания — они, возникшие [в предвечности] предвечно. Таково господнее нахождение (вуджуд) и божественное постижение, только Ему (Велик Он и Славен!) надлежащее.*

*Вот почему мы говорим, что если Он находит (ваджид) раба, то распространяет на него, как захочет, Свою волю благодаря Своему всевышнему атрибуту, в коем Ему никто не соучаствует. Это нахождение (вуджуд) — самое совершенное и полное нахождение (вуджуд); а как же иначе! Ведь Он скорее достоин, Он имеет преимущество и Ему скорее надлежит овладеть, подчинить и захватить все, что в нем (рабе. — А.С., В.С.) появляется, так что Он и вовсе стирает его отметины и устраняет его нахождение (вуджуд). Ведь нет такого человеческого атрибута и нахождения (вуджуд), которые не устраивал бы Он, как мы о том сказали, — Он, Всевышний, от Истинного и гнета Его. Это оказалось темным для [людских] душ [— чем владеют они из предвечности].*

Прочитывая текст в логике действия, мы находим два «что-и-какое» — два действия «нахождение». В обоих случаях его «какое» — действитель и претерпевающее. В первом случае это — Бог и человек: Бог находит человека. Во втором — человек и человек (действие, в котором человек и действитель, и претерпевающее): человек находит сам себя. Первое действие — полноценное, второе — как будто и не протекающее, а точнее, протекающее лишь постольку, поскольку протекает первое действие (человек находит сам себя потому, что его находит Бог).

В момент предвечного завета каждый человек был претерпевающим для действия Бога. Задача суфия — в состоянии «гибели» восстановить это чистое претерпевание. Значит, в этот момент действительно гибнет человеческое я — но не субстанциальное, а я действующего. Человек перестает быть действующим абсолютно и полностью, утрачивая первое лицо (лицо действующего). (Добавлю в скобках — этого нет в разбираемом тексте, — что именно тогда человек становится местом действия Бога, а значит, действия, проистекающие от человека, на деле оказываются действиями Бога как абсолютного действующего. Это важно понимать в силу распространенности очень уж неточных рассуждений о «квиезме» суфизма).

Таковы два прочтения одного и того же текста. Различие между ними в том, какую исходную точку мы выбираем, в какой из двух логик — логике субстанции или логике действия — мы полагаем «что-и-какое». С этого начинается работа сознания по «освоению» мира (или прочтению текста), и это определяет все дальнейшее движение. Текст как таковой (мир как таковой) не подсказывает нам, какую именно логику мы должны выбрать, как именно полагать «что-и-какое» — как субстанциальный (устойчивый) носитель (меняющихся) качеств или как действие, (устойчиво) протекающее между (меняющимися) действующим и претерпевающим.

### Список литературы

1. Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: ООО «Садра», 2019.

#### Сведения об авторе

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, Институт философии РАН.

Smirnov A. V.

#### LOGIC OF SENSE HERMENEUTICS

***Abstract:** The main theses of the Logic of Sense Theory are formulated: the key feature of human consciousness is an ability to pose and develop svyaznost' (coherence, connectivity, linkage) in language, perception and conceptualization; that the differences in the intuition svyaznost' explain the categorical difference between philosophical traditions (in particular, Greek and Arabic); that the tradition of every Big Culture tends to ignore this difference; that the Logic of Sense Theory reveals the mechanism of realization of this intuition, thereby filling the gap in Kant's understanding of consciousness and self-consciousness, and that this theory underlies Logic of Sense Hermeneutics. This hermeneutics allows us to reveal the results of the work of hidden mechanisms of consciousness as posing the «what-and-such» svyaznost', solve the problem of the correlation between Sense and Meaning and realize that understanding is inevitably variable, and any text always has at least two interpretations. The*

*interpretative potential of Logic of Sense Hermeneutics is demonstrated by the case of the author's translation of a Sufi text's fragment.*

**Keywords:** *logic of sense, svyaznost', hermeneutics, interpretation, meaning, Big Culture, consciousness, I. Kant*

#### **References**

1. Smirnov A.V., Solondaev V.K. Processual'naja logika [Process Logic]. Moscow: Sadra Publ., 2019.

Smirnov Andrey V. – DSc in Philosophy, Member of the Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

УДК 124.2

## О СОЗНАНИИ И СМЫСЛЕ ИЛИ ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА<sup>1</sup>

Рыскельдиева Л. Т.

***Аннотация.** Рефлексия сознания есть метафизическое начало европейской философии, а попытки ответить на вопрос «что есть сознание?» определяют внутреннюю интригу ее развития. Достоверность самосознания требует от мышления в этой сфере особой точности языковых выражений, умений преодолевать трудности в работе с тезаурусом. Одна из них связана с непереводаемостью, выражающими культурные особенности философской рефлексии. Показать позитивные импликации этой трудности я собираюсь средствами логико-смыслового подхода, разрабатываемого в настоящий момент в российской академической философской среде. Его принцип – «то же иначе» – утверждает несводимость способов образования смысла в разных культурах к единым универсальным структурам.*

*Сначала я представлю сознание в качестве фундаментальной проблемы европейской философии, охарактеризую основные подходы к ее решению, потом дам актуальную для наших дней интерпретацию сознания как деятельности и покажу, как она сопрягается с другого вида деятельностью, дескрипция которой нуждается в русском слове Смысл (Smysl). Это слово поможет нам находить то же, но выраженное иначе в инокультурной философии.*

***Ключевые слова:** cogito, Я, Другой, осознание, осмысление, смысл, целостность*

### Введение

Проблема сознания – одна из самых актуальных в современной науке. А существуют ли специалисты в этой области? Существует ли наука, изучающая его в качестве предмета? Можно ли такой особой наукой считать психологию или нужна интерференция наук в рамках когнитивных исследований? Не ошибусь, если скажу, что удовлетворительных ответов на эти вопросы нет. Что в этом случае дают философские размышления о сознании?

На первый взгляд, ничего, ведь слово «сознание» понятно любому, принято считать, что все бодрствующие люди «в своем уме» обладают сознанием, осознают свои действия. Но европейская философия всегда была внимательна к сознанию и всему, что с ним связано: мышление, познание, разум, интеллект и проч. Более того, движущей силой, энергией переворотов и революционных изменений в западной философской культуре можно считать сдвиги в метафизике, в способах мыслить о мышлении, осознавать сознание, осуществлять рефлексии второго уровня. Детали интерпретации соот-

---

<sup>1</sup> Англоязычная версия данной статьи вышла в сборнике Exploring Consciousness: From Non-Duality to Non-Locality (Ryskeldieva, L. On Conscience and Smysl (Sense) or Lost in Translation / Exploring Consciousness: Non-Duality to Non-Locality. Preface by His Holiness the Dalai Lama. Ed. C. Carpenter, A. Mahajan – New Delhi: Motilal Banarsidas Publ., 2024. Pp. 123-137).

ношения сознания и бытия определяют разницу между разными типами философии и философов: между эмпириками и рационалистами, монистами и плюралистами, агностиками и фидеистами и т.д. Однако особую актуальность все, что связано с сознанием, получило в разных областях знания именно в наши дни, когда речь идет об искусственном интеллекте (AI) и об общем искусственном интеллекте (GAI), когда предполагается возможность моделирования и создания программ, полностью дублирующих деятельность человеческого и даже общественного сознания. Оптимисты в этой сфере ждут от философии сознания прорывных решений и неожиданных подсказок, но не всегда их оптимизм оправдан.

Две основные особенности современного варианта метафизики сознания определили два основных моих тезиса:

1. Сознание надо рассматривать в действенном / деятельностном контексте. Это неизбежно, во-первых, на фоне практического или прагматического поворота в европейской философии, а во-вторых, в свете принципа то же иначе, отвечающего современному интересу к инокультурным способам мыслить;

2. Деятельность сознания (осознание) надо сопоставлять с деятельностью смысла (осмысление). Это неизбежно, во-первых, на фоне поворота к языку в европейской философии, а во-вторых, в свете необходимости учета дискурсивной специфики языка, в котором осуществляется мышление.

Эти особенности определяют следующие трудности мышления в этой предметной сфере:

1. Эссенциализм европейской философской культуры. Европейская метафизика изначально субстанциальная, а проблема сознания в ее контексте звучит как «ЧТО есть сознание?». В таком виде решения у нее нет, возможно, именно поэтому проблема переведена в опытную плоскость, в практику моделирования или программирования.

2. Связь мышления с языком выводит на факт принципиальной разницы образования смысла в разных культурах, например, между европейской, смыслообразование в которой хорошо иллюстрируется кругами Эйлера, и арабской, мыслящей не множествами, а процессами, а также в буддийской, понимание мышления в которой никак не связано со знакомой нам функцией отражения, дублирования действительности в сознании.

Мои тезисы - результат поиска путей преодоления этих трудностей.

### **Сознание - не вещь (Res), а фундаментальная проблема европейской философии**

Если Античности ни термин, ни проблема сознания неведомы, то для европейской философии эта проблема вполне традиционна: новоевропейская метафизика берет начало в декартовом «Я мыслю» как основании утверждать реальность мира. Термин *conscientia* Картезий употребляет на удивление редко, в среднем один-два раза в одном сочинении. При этом основным и ставшим специфически картезианским термином является знаменитое *Cogito* и его производные, имеющие значения, связанные с «мыслить». Как эти значения связаны с *conscientia*?

“... *adeoque actus cogitativi, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis sive conscientiae conveniunt, atque substantiam, cui insunt, dicimus esse rem Cogitantem*” – пишет Декарт в «Размышлениях о первой философии. Возражение VII» [1, Р.112.] Здесь - картезианское объединение когитальных актов интеллекта, воли, воображения и чувства (*intelligere, velle, imaginari, sentire*) в субстанциальном подчинении мышлению (*Res Cogitans*): «будь то восприятие или сознание». То есть, любой акт мышления может быть или пассивным – восприятием, или активным - сознанием. Кто осуществляет такие акты?

Для Декарта-ученого ответ очевиден, так как он занят изучением своего внутреннего мира, данного ему непосредственно в очевидности внутреннего опыта - опыта Я. Единство этого опыта для Декарта не подлежит сомнению, Я мыслящий существую на самом деле, а фундаментальная презумпция картезианства состоит в том, что активная деятельность Я, доступная мне для изучения, и есть сознание. Так родился главный «персонаж» истории новоевропейской философии – мыслящее, познающее Я. Как оно действует, как мыслит Я, как работает сознание?

Хорошо видно, что проблема сознания задает начало всему философскому курсу и понуждает начать с самого начала, с *origin*, углубившись в «до» мышления, до осуществления контакта мыслящего и мыслимого, до установления связи субъекта и предиката в суждении, ибо мышление и есть установление значений, связи «того» и «этого», «что» и «какой». И как показывают результаты философского востоковедения, механизм установления этой связи не тождественен в разных философских культурах. «Логика смысла» - так называются две работы: культовый манифест постмодернизма Ж. Делеза (“*Logique du sens*”), в котором он в поисках глубины приводит читателя на поверхность, не видя принципиальной разницы между смыслом и бессмыслицей, и философская работа арабиста А.В. Смирнова («Логика смысла»), который выдвинул принцип то же иначе как главный принцип переводчика, перед которым стоит задача поиска смысла этого в другом языке и культуре: в другой культуре этот смысл будет выражен иначе. При этом возможны только варианты, инварианта отсутствует! Нет единого и парадигматического для человека вообще способа смыслообразования, как и нет унифицированного «человека вообще».

Европейская культура основана на интуиции существования, мыслит субстанциально, эссенциально, родовидовыми отношениями, ее суть передается кругами Эйлера и теорией множеств. При этом европейское мышление позволяет множество субъектов при одном предикате и наоборот. Арабоязычная культура основана на интуиции протекания, устанавливает связь действителя и претерпевающего, ее логика процессуальна [2, Р. 287-297], а нормативный строй арабской речи позволяет связывать только одно подлежащее с одним сказуемым. Не едина и логика образования смысла в индийской и европейской культурах, а исследование путей разделения их как ветвей одного индоевропейского корня [3] и выделение разных типов смыслообразования можно считать многообещающим. Один из главных признаков обнаружения такого типа – наличие «непереводимостей», поиск которых, по мнению Б. Кассен [4], есть верный путь в деле

борьбы с языковой и мировоззренческой глобализацией. Победой в ней можно считать тот факт, что индийская философия уже «заставила» мировую культуру выучить такие слова как Карма, Нирвана, Сансара, Самадхи и проч.

Как же мыслить сознание средствами европейской логики смысла? Как сделать его предметом мышления?

### Сознание есть деятельность присвоения

Основная интеллектуальная «интрига» в процессе ответа на эти вопросы намечается по линии развития саморефлексии: Декарт – Кант – Гуссерль. Здесь «Я мыслящий» есть существующее *Cogito* как предпосылка, в качестве термина как существительное, Я как центр принятия решений, субъект само-рефлексии, субъект ответственности перед самим собой. Именно поэтому аргумент Д. Деннета «картезианский театр» серьезен: утверждение реальности Я неизбежно связано с дуализмом и дурной бесконечностью. С субстанциалистской точки зрения увидеть его невозможно.

Субстанциалистскому оптимизму и «когитальному реализму» Р. Декарта в отношении существования активного мыслящего Я нанес, можно сказать, смертельный удар трансцендентализм И. Канта 18 века. В его рамках *Cogito* перестало существовать - и на самом деле, как вещь, и даже как явление. Если для Декарта Я – это своеобразный мост между мышлением и протяжением, когда «я мыслящий» и «я протяженный» есть единство, то со времен Канта *Cogito* стало единством самосознания в качестве трансцендентального условия осуществления категориального синтеза, то есть, образования понятий. «Итак, лишь благодаря тому, что я смогу связать многообразное данных представлений в одном сознании, имеется возможность того, чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях; иными словами, аналитическое единство возможно, только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции» – пишет он в «Критике чистого разума» (В 133) [5, С. 205]. Исходя из очевидного и, казалось бы, простого единства самосознания мыслящего индивида, Кант не может утверждать, что оно нам дано, оно – результат моей активности («спонтанности»), когда я, возможно, не всегда осознавая, связываю ВСЕ представления как мои (аналитическое единство), что возможно только в случае, если я осознаю, что все эти представления – МОИ (синтетическое единство). То есть, *Cogito* (Я мыслю, I think, Ich denke) стало такой добавкой ко всему, что происходит в моем внутреннем мире, в Уме (*in mente*), благодаря которой он един и целостен, а я – «в своем уме» и все, что я в нем обнаруживаю, гарантируется мне с очевидностью именно «моего» мира.

В начале 20 века Э. Гуссерль в своей трансцендентальной феноменологии сделал удивительную и смелую попытку реконструкции именно декартовского *Cogito*, но в пост-кантианских условиях. В этом ему помогла экспансия новорожденной для 20 века науки эмпирической психологии, но он видел в этом опасность (психологизация философии!) и подчеркивал, что его феноменология принципиально анти-психологична, так как занимается своеобразным выпариванием **чистых**, трансцендентальных Ego-структур из серий актов восприятия. А это возможно, полагает он, если модифицировать и



перенаправить естественное восприятие: «...возможны известные модификации исконного переживания, какие мы обозначаем как свободный поворот “взгляда” - не просто и не собственно физического, но “духовного взгляда”...» [6, с. 78]. Только такому очищенному и редуцированному к «духовному» взгляду дано *cogitatio* как «переживание сознания». Зачем, спросим мы? Ради Истины, ответил бы Э. Гуссерль. Основателя феноменологии можно назвать ее последним Рыцарем, так как конечной целью его удивительных *meditations* предполагалось постижение сущности вещей, знание которой, как он предполагал, должно избавлять от нигилизма, скептицизма, релятивизма и других болевых точек современной науки, которая больше не способна служить жизненным ориентиром, не может указать смысл жизни. «В скобках» можно заметить, что судьба гуссерлевской чистой феноменологии и изрядно ошельмованной Истины заслуживает интереса в отдельной работе, так как в наши дни господства пост-истины возможность противодействия нигилизму, релятивизму и цинизму остается такой же актуальной, как и в начале 20 века.

Так же, как во времена Гуссерля была популярна психология, в наши дни особый стимул для исследования когнитивных процессов дает новорожденная для 21 века наука – когнитивистика и проект создания «сильного» ИИ, компьютера, способного осуществлять все, что происходит в человеческом уме. Мы уже понимаем, что мыслить «как человек» значит иметь не только центр принятия решений, но и постановки проблем, не только выполнять команды, но и самообучаться, не только обрабатывать данные, но и осознавать их, мыслить от первого лица. В этой связи вопрос о сознании в качестве искомой «добавки» к процессу обработки данных приобретает особую практическую актуальность, и на нее активно откликается аналитическая философия сознания, прекрасно понимающая трудности воспроизводства феноменального сознания. Однако, в целом, она остается на позициях натурализма и дуализма, а натурализм в наши дни стал современной формой того, что чуть раньше мы называли материализмом.

Впрочем, у аналитической философии сознания большой проблемный потенциал, она делает много для поиска парадоксов, апорий и других трудностей при переводе философской проблемы в научную задачу, всем известны многочисленные казусы в стиле «мозги в банке», «миллионы китайцев» и проч. Но она сохраняет при этом исходную картезианскую установку и понимает сознание как существенное, но все же усложнение программы до появления чего-то, чего еще не было, а когда и если программа приобретет это X, то компьютер начнет осознавать и тогда перед программистом будут стоять уже не аналитические, а этические проблемы. О каком же X идет речь?

Он легко обнаруживается в процессе человеческой мыслительной деятельности, а в языке – глагольными образованиями. В русском языке есть глагол «осознавать» - от «сознание». По-английски его значение нельзя передать глагольным образованием “*to conscience*” (возможно, *to aware*, но здесь другая этимология). Но если бы можно было, то каково его значение? Мы говорим «мне надо это осознать», когда получаем извне новые данные, когда надо впустить в себя результат какого-то опыта или, как сейчас принято говорить, информацию, сделать ее своей, придать ей значение. Я, мне, мой,

меня – этот ряд местоимений служит для обозначения результатов такого присвоения, превращения информации или *data* в знание. Универсальность такого присвоения как «делания моим», распространяется и на то, что, казалось бы, не может быть моим – на Другого, который давно и «по умолчанию» воспринимается как *Alter Ego*: это либо обратная сторона меня, либо еще один такой же, как я. В любом случае, Я или *Ego* – основа восприятия, познания и понимания Другого! Очевидно, что при таком взгляде настоящая инаковость Другого никогда не может быть постигнута. Именно этот вполне естественный для человеческой природы процесс **присвоения** составляет основу европейского эго-изма (*egotism*) и социокультурного индивидуализма.

Не имея оснований для оптимизма в области «сильного» ИИ, я скажу, что даже если допустить такое бесконечное усложнение программы, в которой все операции, а также все элементы, в них задействованные, получают искомую рекурсивность, то в создании машины, которая будет мыслить по-человечески, появится еще одно препятствие. Оно связано не только с действием осознания (“*to conscious*?”), но и с **действием осмысления** (“*to sense*?”). Этот тезис требует пояснения.

### Осознанию противостоит осмысление. Непереводимость

Осознание как освоение – сложная рефлексивная деятельность, отличающая человеческий способ мышления, разумную деятельность *Homo sapiens*. Но что делаю я, в данный момент рассуждающий об этой деятельности? Что дало возможность И. Канту «увидеть» трансцендентальное единство самосознания и откуда оно «видно»? Как осознать сознание? Какого рода активность дает мне возможность не оставлять попытки его объективировать?

Мы можем назвать эту активность рефлексией второго уровня – мышлением о мышлении, мета-рефлексией или метафизикой. Чем оно вызвано? Аристотель бы сказал, что ничем, так как чистая “*θεωρία*” должна быть результатом «незаинтересованного» и автономного созерцания сущности. В наши дни мы можем сказать, что наличие философии в теле европейской культуры есть факт, гарантированный необратимостью истории философии и наличием философов, из века в век не оставляющих попытки помыслить мышление. Какого рода *data* при этом осознаются и получаем ли мы при этом информацию? Очевидно, что нет. Тогда что при этом делает наш ум-*mind*?

Наряду с глаголом «осознавать» в русском языке есть еще один глагол, совершенно не переводимый на английский язык, это глагол, образованный от существительного *smysl* (“*to sense*?”). Это слово из хорошо известной европейской философии пары «значение – смысл» (“*meaning – sense*”), которая в условиях «поворота к языку» становится базовой для нынешнего социокультурного дискурса, а трудности перевода культовых немецких текстов Г. Фреге и Л. Витгенштейна на английский породили много путаницы и частые подмены одного другим. Большое количество работ по проблематике смысла в 20 веке сделало его неуловимым, он стал похож на улыбку чеширского кота. При этом часто наблюдается психологизация метафизической по природе проблемы смысла. Назову две популярные работы: книгу В. Франкла «Человек в поисках смысла: введение

в логотерапию», в которой потребность в смысле представлена в качестве фундамента психотерапии, и работу Б. Хюбнера «Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов», в которой автор объявил смысл очередной иллюзией, а его сегодняшний поиск – очередным способом уйти от скуки, неизбежно сопровождающей сытость и комфорт современного европейца.

Подход к проблеме «значение-смысл» со стороны аналитической философии со времени Фреге имеет номиналистические корни и делает упор на работу со значениями, с предметной сферой, а работу со смыслом понимает как работу с соотношением предмета и мысли о нем. Не чужда ей и прагматическая постановка вопроса в духе “making the Sense” – она говорит о формировании умения конструировать целое из частей, о вполне конвенциональной процедуре приобретения навыка (точнее, компетенции) соотносить целое и его части, понимать текст.

Герменевтическая философия растворила смысл в языке, сделав из языка стихию, заменила языком традиционное для философии Бытие, а вся культура, философская в том числе, при этом превратилась в текст. Результатом стала сильная филологизация философии и тезисы о том, что она есть не что иное как литературоведение. Показательно, что русское (советское) литературоведение оказалось особо чутким к нюансам значений термина “sense” и к самой проблеме, а М.М. Бахтин, много писавший об этих мировоззренческих нюансах, стал основателем особого направления в герменевтике, ему посвящены не только многочисленные исследования, но и отдельный журнал “Bakhtiniana”.

Однако, если стараться сохранить специфику именно философской рефлексии и избежать крайностей (опасностей?) психологизации и филологизации, надо выделить две основные особенности работы нашего ума со смыслом.

**Во-первых**, смысл всегда указывает на границу, предел того, о чем идет речь, в этом отношении он всегда маргинален. И этот предел не только у языковых выражений и у текста, но и у жизни, у культуры, у мира! Поэтому в процессе осмысления невозможно освоение, здесь главное – удержаться на краю и продолжать мыслить. Мыслящий в таких условиях – не лирический герой в стиле “Fool on the Hill” Пола Маккартни и не аффективная личность в транс, а именно мыслитель, в силу призвания продолжающий мыслить и там, где обычному человеку это уже не под силу. Действительно, мыслить свое мышление можно только если ты в своем уме, именно поэтому М.К. Мамардашвили называл философское мышление «сумасшествванием с толком». Либо называл философа «шпионом неизвестной родины», имея в виду его способность быть чужим среди своих, быть и не быть в этом мире одновременно. Потому что, **во-вторых**, такое «мышление на краю» показывает предпосылки и пред-рассудки моих суждений, их корни, культурные основания, показывает мне в моем мышлении то, что помыслено именно мной и никем другим, а что мной усвоено из мира и культуры, то есть, от Другого. Где же тогда находится этот шпион, если ему видны основания, предпосылки и исходные интуиции его же мышления?

Не только ответ, но сам этот вопрос не будет понятен, если не учитывать принци-

пиальную «ускользаемость» сознания от «схватывания» даже в непосредственности и очевидности самосознания. Именно потому, что сознание *conscious per se* как таковое никаким образом не может быть опредмечено, но никогда не бывает беспредметным, оно всегда есть действие или процесс осознания (“to conscious”). И, поскольку европейская философия не дает нам никакого другого способа мыслить сознание, кроме как с помощью Я, ее главного персонажа, только особое напряжение моих усилий по преодолению предметности мышления дает возможность увидеть его край или предел. Совокупность этих усилий как процесс, протекающий всегда в настоящем, здесь-и-сейчас, А.М. Пятигорский называл «борьбой с сознанием». Именно этот край или предел выражается русским термином *Smysl* (*sense*) и совершенно невозможным для английского глаголом “to sense”.

В чем заключается основной нюанс русского слова “*smysl*” и почему оно не переводится? Этот смысл, в отличие от аналитического толкования, не сводится к совокупности значений и, в отличие от его герменевтического понимания, указывает не на целое (текст), а на Целостность, которая всегда больше, чем целое, чем сумма всех его частей. Мы не можем ее «сложить» или «сделать», она требует других усилий по своему пониманию. И здесь дело не в тезисе нейрокультурологии о возможности противопоставления аналитического/европейского/рационального и холистического/азиатского/интуитивного способа мыслить и решать проблемы, не только в холистическом тренде в современной науке и не в интересе логиков к телеологии и целеполаганию. Дело в усилиях по переоценке предназначения науки как типа дискурса и в том, что «философия смысла» как контекст философии сознания хорошо укладывается в рамки этой переоценки, а также в возможных культурных импликациях этой философии. А они таковы.

#### 1. Модус бытия Смысла-Целостности – деонтологический

Каким бы мы ни хотели знать *Cogito* - «чистым» а *prigori* или «очищенным» феноменологической редукцией - в самом процессе мышления, в его действительности и действии, целостность «Мир-Язык-Культура» если и есть «данное», то только как трансцендентальное, как определяющее мой способ мыслить, мою «логику смысла». Целостность, по мысли А.В. Смирнова, разворачивается, развертывается в связи подлежащего и сказуемого, субъекта и предиката, как условие связности всех актов моего сознания. Нет мира без такой Целостности, то есть, без Смысла, но его нельзя принимать как данность, так как его бытие не гарантировано без меня. Смысла нет, так как он не дан, но он непременно **должен быть**. «Нет Смысла – нет Мира», говорит М. М. Бахтин, но если он есть или, так сказать, дан, то только этим особым деонтологическим способом, когда Я гарантирую его данность.

#### 2. Осмысление противоположно осознанию

Соотнесение с Целостностью-Смыслом есть работа сознания, противоположная по направленности акту осознания, так как может открыться, что все, что я считаю своим, все «Мое» **мне на самом деле не принадлежит**, а весь значимый для меня мир разворачивается, раскрывается из Смысла, носителем которого является Я. В какой степени наш *Smysl* похож на *Ālaya-vijñāna* виджнянавадинов? Можно ли тогда экспозицию

проблемы сознания-Cogito и способов его постижения начать не с сомнения Декарта, а с Четвертой Истины Гаутамы Будды – «Истины Пути»? Если чистое Cogito есть искусственный, сконструированный продукт, то все то, что мной усвоено, все, что попало в зону моего внимания, все, что для меня значит и имеет смысл, определено моими языком, культурой и миром. Значит, одной стороны, предел возможностей мышления способен вывести меня на границу моего языка, моего мира, моей культуры и понудить искать то же в другой, а, с другой стороны, изучение другой культуры, движимое желанием понять ее устройство, может вывести меня к предельным основаниям моей. Тогда становится ясно, что существуют другие способы мыслить.

### 3. Существуют другие логики смысла

Главное условие верности этого тезиса - «герменевтически воспитанное сознание» (Г.Г. Гадамер), которое осуществляет презумпцию смысла каждому типу мета-рефлексии в каждой культуре, а каждая культура, в которой есть такая философская рефлексия, для него является «Большой Культурой», в которой по-своему разворачивается, раскрывается Смысл как Целостность. Поэтому европейская метафизика смысла в наши дни невозможна без попыток постичь реальную инаковость Другого, то есть, без философского востоковедения, способного преодолеть все стереотипы ориентализма и оксидентализма на основе следования принципу то же иначе. В применении этого принципа нет строгих правил, «логика смысла» как философия дает точку зрения и с этой точки зрения можно увидеть путь к миру, в котором правит не универсализм, то есть, европоцентризм, а могут быть услышаны голоса всех культур.

### Заключение

Выявленные Трудности перевода имеют значение:

а) для изучения инокультурных явлений, непереводаемость Smysl'a – это очередной «взнос» в копилку доводов против культурных стереотипов и за фундаментальный принцип открытости герменевтики культуры “то же иначе” – принцип открытости реальной инаковости Другого, а не Alter Ego. Парадоксально, но непереводаемости дают позитивный эффект и способствуют взаимопониманию людей разных культур и логик смыслообразования;

б) для понимания трудностей в работе над ИИ, так как я, действительно, не понимаю, как возможно программирование процесса осмысления? Значит ли это, что программированию не подлежит только «русский разум»? Очевидно, что нет. Если каждая культура с развитой рефлексией и саморефлексией способна найти в своем языке целый ряд непереводаемостей, то что с ними делать, когда и если программирование дойдет до этих проблем?

### Список литературы

1. Descartes René. Meditationes de prima philosophia. Amstelodami. 1670. Appendix. URL: <https://books.google.com/books?id=kuVuXpvNqLoC&printsec=frontcover#v>

=onepage&q&f=false

2. Smirnov A. V. Is a process-based logic possible? // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2019. № 9. Moscow: Sadra, 2019. URL: [https://avsmirnov.info/eng/pube/Smirnov\\_PLogic.pdf](https://avsmirnov.info/eng/pube/Smirnov_PLogic.pdf)
3. Paribok A. V. The Impasse of Ancient Tragical Weltanschauung and Two Positive Ways out / *Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018)*, 2018. URL: [https://www.academia.edu/86938572/The\\_Impasse\\_of\\_Ancient\\_Tragical\\_Weltanschauung\\_and\\_Two\\_Positive\\_Ways\\_out](https://www.academia.edu/86938572/The_Impasse_of_Ancient_Tragical_Weltanschauung_and_Two_Positive_Ways_out)
4. Cassin B. (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.
5. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Часть I. М.: «Наука», 2006.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. С нем. А. М. Михайлова. М.: ДИК, 1999.

#### Сведения об авторе

Рыскельдиева Лора Турарбековна – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского.

**Ryskeldieva L. T.**

#### ON CONSCIENCE AND SMYSL OR LOST IN THE TRANSLATION

***Abstract.** Reflection of consciousness is the metaphysical commencement of European philosophy and attempts to answer the question of «what is consciousness?» determine the internal mine of its development. The authenticity of self-consciousness requires thinking in this area to possess special accuracy of linguistic expressions, abilities to overcome difficulties in working with thesaurus, one of which is associated with untranslatability that expresses cultural features of philosophical reflection. I am planning to show positive implications of this difficulty by using the “logic of sense”-approach currently being developed in the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Its principle – “the same in the other way” - asserts the irreducibility of the logic of sense generating procedures in different cultures to joint universal structures.*

*To start with, I will present consciousness as a fundamental problem of European philosophy, will characterize the main approaches to its solution and then give a currently relevant interpretation of consciousness as an activity, and will show how it aligns with another type of activity, the description of which needs the use of the Russian word *Smysl*. This word will help us find the same, but expressed differently in foreign cultural philosophy.*

***Keywords:** consciousness, Cogito, Descartes, Kant, Husserl, culture, sense-meaning problem, sense.*

### References

1. Descartes René. *Meditationes de prima philosophia*. Amstelodami. 1670. Appendix. Available at: <https://books.google.com/books?id=kuVuXpvNqLoC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
2. Smirnov A.V. Is a process-based logic possible? // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2019. № 9. Moscow: Sadra Publ., 2019.
3. Paribok A.V. The Impasse of Ancient Tragical Weltanschauung and Two Positive Ways out / *Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018)*, 2018. Available at: [https://www.academia.edu/86938572/The\\_Impasse\\_of\\_Ancient\\_Tragical\\_Weltanschauung\\_and\\_Two\\_Positive\\_Ways\\_out](https://www.academia.edu/86938572/The_Impasse_of_Ancient_Tragical_Weltanschauung_and_Two_Positive_Ways_out)
4. Cassin B. (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.
5. Kant I. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* / Kant I. *Sochinenija na nemeckom i russkom jazykah. T. II. Chast' I. [Essays in German and Russian languages. Vol II. Part I.]* Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian).
6. Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoj filosofii. T. 1 [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie]*. Moscow: DIK Publ., 1999. (In Russian).

Ryskeldiyeva Lora Turarbekovna – DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

УДК 159.955.4

## О «РЕФЛЕКСИИ» И РЕФЛЕКСИИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

Парибок А. В.

**Аннотация:** В статье ставится и обсуждается вопрос о том, существует ли в философии Индии, развившейся независимо от европейской, эквивалент понятия «рефлексия». Автор приходит к выводу, что такового нет. Понятие рефлексии уникально для Запада. Если его нет в индийской мысли, то можно ли найти в ней примеры тому, что европейский или российский философ называет рефлексией и применением рефлексии? Насколько они однородны и как высоко ценятся в индийской традиции? Оказывается, что примеры индийской рефлексивности весьма разнообразны и обнаруживаются в таких областях, как рефлексивность в рассуждениях, рефлексивность психических процессов, рефлексивное замыкание гносеологии на онтологию и, наконец, в том, что осуществленный мыслителем, метафизическим практиком предел рефлексивности - не что иное, как неадекватно формулировавшееся европейцами в качестве «индийского религиозного идеала» освобождение.

**Ключевые слова:** рефлексия, индийская философия, перевод, понятие, ātman, pritiṣa, dzogchen, замыкание познания бытием.

Чтобы писать о рефлексии, автору прежде всего прочего необходимо быть рефлексивным. Итак, что такое «рефлексия»? Это некоторое, исторически сравнительно давно появившееся и весьма нетривиальное понятийное средство европейской философии, да и не одной только философии, но и некоторых наук, например, психологии (будучи рефлексивны, мы не проваливаемся наивно и сразу в объект, но отмечаем средство как средство!). Во всех европейских языках выражением его служит одно и то же заимствованное латинское слово, хотя по-немецки встречается синоним для него - *Besinnung*, в поморфемном русском переводе «осмысление». Этот немецкий эквивалент знаменателен. В самом деле: осмысление ничего не добавляет к бытию и содержанию осмысляемого, оно лишь (! но это фундаментально значимо!) меняет способ его данности и нередко сообщает ему знаковую форму или изменяет ее. Зато, не затрагивая существа содержания, оно очень веско сказывается на умственном, сознательном бытии того, кто осуществляет рефлексию. Оба эти аспекта неотъемлемы от рефлексии: она всегда о каком-то содержании (например, о философской мысли или о душевном состоянии) и всегда чья-то. При этом в разных контекстах важным, находящимся в фокусе внимания того, кто обсуждает акт рефлексии (им нередко выступает сам рефлектирующий), может оказаться любой из этих двух аспектов. Наконец, несмотря на отмеченные две важнейшие черты «рефлексии», нет уверенности, что за этим словом у всех дельных авторов

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в Трансцендентальном журнале, Том 4-1 (10), 2023.

<https://transcendental.su/issue.2023.2.5.1/>



стоит одно и то же, пусть многогранное. Такая уверенность могла бы опираться, в частности, только на твердые платонические убеждения, т.е. признание, что будто бы есть идея рефлексии, к коей разнообразно причастны смыслы этого слова, обнаруживаемые в множестве текстов. Но я не платоник.

В английском языке, мало склонном к терминологической выдержанности, слово *reflection* нередко значит не более чем «соображение по поводу» [1, статья *Reflection*].

### **О переводимости или непереуведенности «рефлексии» на язык классической индийской философии**

Классическая индийская философия зародилась совершенно независимо от греческой и ее наследницы европейской и полноценно существует только в речевой стихии санскрита; другие применявшиеся языки (пали, тибетский, тамильский) справляются лишь с выражением некоторых регионов ее философских смыслов. Контакты носителей двух этих философских традиций до эпохи модерна не привели ни к какому заметному взаимодействию [2, главы, 1 и 3; 3]. Перенос или транспозиция даже куда более простых по видимости терминов из одной интеллектуальной цивилизации в другую, как бы ни было устроено с точки зрения лингвиста слово, этот термин выражающее, и то представляет огромные сложности. Приведем выразительные примеры неудачных переводов в обе стороны.

(А) Из Индии в Европу. Термин *satya* (пали *saccam*), употребленный Буддой в его первом выступлении перед учениками, буддологи единообразно переводили на европейские языки как «истина», что совсем не годится и приводит к нелепицам в трактовке текста. В европейском понятии «истины» склеены аспекты мысли и выражения этой мысли в словах, тогда как в индийском *satya* соединены два других аспекта: нечто в мире и его словесное выражение [4].

(Б), из Европы в Индию. Издан перевод с русского на хинди словаря европейских философских терминов. Для ученых неологизмов в хинди обычно используются санскритские словообразовательные элементы, как, к примеру, в английском или французском - латинские. Встретив в словнике словаря такие статьи, как *bhūtavāda* и *pratyayavāda*, я не смог понять, к чему в оригинале они восходят. Второй элемент обоих терминов, полусуффикс *-vāda*, обычно соответствует в европейских языках суффиксу *-изм*, а также полноценным словам «концепция», «тезис», «учение». Многозначное слово *bhūta* может переводиться в том числе как «сущее», а также как «демон». В итоге мы бы получили, что *bhūtavāda* - не то «онтология», не то «демонология». Оказалось же, что это «материализм». Верно, что в санскритоязычной философии есть термин *mahābhūta*, поморфемно «великое сущее», и он во множественном числе означает четверку первостихий, очень похожих на те, что известны в западной натурфилософии. Но на Западе первостихии - не материя, а предпоследний шаг к тому, чтобы постулировать материю, как это предложил Аристотель. В Индии же такого шага ни один мыслитель не сделал. Первостихии на Западе «материальны» потому, что признается «материя как таковая». Если этого понятия, коррелятивного с первостихиями-махабхутами, нет, то их некоррек-

тно признать даже «материальными». Кроме того, в весьма разных школах индийской мысли, в том числе и таких, которые для западного взгляда явно не окажутся материалистическими, имеется своя теория этих первостихий, то есть признание их независимо от материалистической позиции, даже если положить, что она имеет место. Наконец, в индийской философии вообще не встречается материализм как таковой. То, что так нередко называют европейские авторы в курсах по философии Индии, представляет собою сенсуализм на манер средний между воззрениями Кондильяка (а с Кондильяком субъективному идеалисту Беркли спорить, по-видимому, было бы не о чем!) и Ламетри.

Второй термин, *pratyayaṅvāda*, оказался «идеализмом». Но *pratyaya* - это «содержание такого-то акта сознания»; изредка можно перевести также как «образ». Этимологическое устройство этого слова указывает на то, что содержание акта сознания (*jñāna*) появляется после и в ответ (*prati*) на контакт органа чувств с объектом. Даже если домыслить, что в концепции, выраженной предложенным термином *pratyayaṅvāda*, отрицается внешний сознанию источник этого акта, то мы получили бы только некий аналог берклианства, то есть субъективного идеализма, а гораздо более важные концепции объективного идеализма, например, платонизм, а также абсолютный идеализм Гегеля или трансцендентальный идеализм Канта, остались бы не учтены. И опять же, обсуждение того, как по существу устроено содержание акта сознания, отлично удаётся без всякого заявления мыслителем о своей приверженности идеализму или материализму.

Таких никуда не годящихся переводов нашлось очень много. То печальное обстоятельство, что они нередко укореняются в современной философской литературе хинди, служит только усугублению герменевтических трудностей и способствует дальнейшему философствованию современных индийцев, если они обращаются к западным темам, на английском языке.

Тем более нет и нечего искать в классических философских концепциях индийцев эквивалента сложному и тонкому понятию «рефлексии». Разумеется, осуществима иная задача: написать на санскрите философский текст, трактующий европейскую «рефлексию», и в нем обоснованно предложить санскритский философский неологизм, ведь этот язык безмерно богат, средства найдутся. По такому пути пошел, например, современный индийский философ Ариндам Чакраварти, написавший на санскрите книгу «Современная западная эпистемология», где он обсуждает концепции Фреге, Рассела, Витгенштейна и др. авторов и вводит немало новых терминов. Но «рефлексии» среди них нет.

### **Рефлексия в философии и психологии: Европа и Индия**

Из смежных с западной философией областей понятие рефлексии особенно употребительно в европейской психологии. После выделения Вундтом психологии как особой научной дисциплины размежевание философии с нею, например, в работах Гуссерля, стало важной задачей, а потому часто может всплывать вопрос: в философском или психологическом контексте применяется понятие рефлексии. В связи с этим необходимо держать в уме, что никакой психологии в ответственном научном смысле индийская интеллектуальная культура не знает. Европейская психология желает быть

«объективной» то ли в общенаучном, то ли в Кантовском смысле, а понятие объективного опирается на усреднение разумов и их носителей, что не совместимо с индийской конструкцией рациональности. Объективная же западная психология сначала в тенденции, а потом с окончательной определенностью изучает именно объект, и этот объект - чьи-то там психические процессы, то есть не мои, психолога, и не твои, адресата или возможного оппонента. Это психология онтологически третьего лица; пример образцово выдержанной такой позиции - бихевиоризм. Даже если фактически случается изучение меня или тебя, методически это оформляется и методологически осмысливается как изучение его (ее), - психики третьего лица. Индийская же интеллектуальная традиция твердо стоит на почве первого и второго онтологических лиц. Либо то, что относится по-европейски «к психике вообще», сообщается тебе и для тебя (а не “о” тебе как о ком-то) для того, чтобы ты это уяснил и стал прилагать к себе, либо мы находим определенные указания и суждения обо мне, - о первом лице. Но у меня (и у тебя) нет никакой психики! Да и спросим себя, чем по-европейски отличны осуществления рефлексии в философии от рефлексии в психологии? Я полагаю, что акт обращения (с отгматыванием в прошлое или вневременной фиксацией) к некоторым событиям или психическим движениям, являющимся важными и существенными преимущественно или только для самого индивидуума, будут именовать **рефлексией в психологическом смысле**. Например, в западной философской классике подобную рефлексию можно обнаружить у Марка Аврелия. А такой же попятно-возвратный ход, осмысление предпосылок и условий, а также опредмечивание действий, но в области общезначимого мышления или осмысление остановленной прошлой деятельности будут уже именоваться **рефлексией в философском смысле**. То есть, разница - в предметах, с которыми обращаются посредством одного и того же приема. В классической Индии нет текстовых следов рефлексии в первом приложении, так что все значимые для нас пассажи в ее наследии будут рефлексией в философском смысле.

**О примерах затрагивания в индийской философии тем,  
которые можно подвести под понятие рефлексии в западной мысли**

1. В философии ньяя в числе четырех типов «содержательных утверждений» (санскр *siddhānta*) введена пара *adhikarana-siddhānta* и *abhyupagama-siddhānta*. (NS I.1.30-31). Этой парой схватываются предусмотренные в философской дискуссии, в отличие от частнонаучной, два возможных направления рассуждений. Первый тип относится к прогрессивному развитию мысли, к продуктивному рассуждению. При принятии такого утверждения некоторые другие будут вытекать из него согласно логическим правилам. Второй же отсылает к исследованию своих предпосылок, то есть является попятным ходом, в котором нового содержания получить не предполагают, зато будут выявлять и фиксировать уже содержащееся в нем. Это не что иное, как рефлексивный ход рассуждения. Отметим, что в методологии западной досимволической логики такого рефлексивного хода не было предусмотрено. Если он все же обнаружится, то разве что в Аристотелевой «Топике» и комментариях на нее, но традиция пренебрегала вдумчивым изучением этого трактата.

2. В трудах классика буддийской преимущественно «эпистемологической» (термин отчасти условен) школы *pramāṇavāda*, *Dharmakīrti* (VII век) среди четырех типов восприятия, то есть непосредственного знания, наряду с восприятием благодаря акту органа чувств и др., введена разновидность *svasaṃvedana*, в переводе примерно «самоощущение». Дхармакирти, как я понимаю, впервые задался вопросом, не интересовавшим предшественников: в обыденности несомненно, что когда я устал, или сердит, или мне чего-то хочется, то эти обстоятельства моей душевной жизни мною непосредственно знаемы. Спрашивается, как знаемы и кем? Его ответ таков: это специфическое самовосприятие. Но для нас проблема в том, к чему относится это «само». Краткий трактат Дхармакирти *Nyūyabindu* вместе с авторитетным комментарием на него кашмирца Дхармоттары (X век) долгие годы изучался Ф.И. Щербатским и был дважды, сперва на русский [5], а потом на английский [6], переведен им. В русском переводе исследователь еще не смог понять крайне необычное воззрение Дхармакирти и ошибочно перевел определение этого вида восприятия так: «Восприятие своей личности есть восприятие всех состояний своего собственного внутреннего чувства» [5, с. 106]. Неправильен этот перевод потому, что, согласно Дхармакирти, реально нет никакой «своей личности», ибо она принадлежит области условно гипостазируемого, а восприятие, напротив, относится к сфере реально сущего. Но в английском переводе трактовка этого положения уже правильная: «Every consciousness and every mental phenomenon are self-conscious». И далее там же из комментария Дхармоттары: «(Self-consciousness) is not itself a (special) mental phenomenon differing from all others... There is no mental phenomenon whatsoever it may be which could be unconscious of its own existence.» [6, с. 29]. Итак, по Дхармакирти не личность, а происходящие аспекты умственных событий сознают сами себя. Т.е. к примеру, непреходящий аспект события страха, или инсайта, или припоминания - это знание ими самих себя как соответственно страха, инсайта или припоминания. Здесь мы имеем, говоря по-европейски, концепцию рефлексии как неотъемлемой стороны способа быть некоторых явлений и замыкание в этой концепции гносеологии на онтологию.

3. В любой философской традиции, кроме вырожденных вариантов ее в позитивизме, признается специфичное наличие в философской умственной деятельности как продуктивного, так и рефлексивного употребления ума. Но на европейском Западе, пожалуй, приоритет отдавался продуктивному аспекту, который должен производить предъявимый результат: разумный текст, в коем выражена авторская философская мысль. В Индии же не так, и приоритет отдан рефлексивности. Вывод об этом приоритете делался неоднократно, и он как раз является образцом продуктивного мышления, хотя сам приоритет утвердился много раньше его разумных обоснований. Проиллюстрируем эту черту. В весьма старинной школе санкхья введено различие ума (*buddhi*), совершающего операции и приходящего к новым содержаниям (собственно, ум - не что иное, как действующее орудие обработки содержаний) и чистого, бессодержательного индивидуального духа (*puruṣa*). Ум получает знания, а дух отражает их в себе, имеет место присвоение (*upalabdhi*). Никакого добавления или изменения содержания при этом не случается. Дух иерархически выше ума, а онтологически полностью отличен от него.

Задача практика философии санкхьи - различить ум и дух, вытеснить ум в объектную область (то есть растождествиться) и укрепиться в таком отношении. Но ведь это не что иное, как требование различить продуктивное и рефлексивное и призыв окончательно предпочесть рефлексивное. То же самое, но в иных терминах можно засвидетельствовать и в метафизических наставлениях древнейших упанишад (8-6 вв до. н.э.). Предлагается познать себя (*ātman*); неоднократно в этих текстах утверждается, что такому-то ученику это удалось. Но никаких содержательных сообщений о достигнутом результате, о том, что собственно познано и каким оно оказалось, нет и быть не может. Ибо этот Сам (*ātman*), познающий себя, не гипостазирован текстами ни как нечто сущее (ибо по смыслу сам - не объект, а сущим бывает только то, что может быть объектом), ни даже как своего рода сверхсущее вроде неоплатонического Единого. *Ātman* сам себя познает; познание себя собой - это *ātman*. И это все, что по существу можно сказать. Остальное многое, что имеет смысл сказать, относится уже не к существу, а к методике. Тут нет никакого следа содержания, ибо всякое содержание принципиально опредмечиваемо. Но не *ātman*. Будь иначе, сообразительному человеку было бы достаточно вдуматься в тексты упанишад, произвести требуемые продуктивные ходы мысли, - и такой человек познал бы атмана. Но от него учителя ожидали, что он не придумывать и продумывать что-то станет, но станет тренировать рефлексивность всего, что с ним происходит. Подобное же наблюдается и в традиции, которой я следую сам, это т.н. «великая полнота» (махасандхи, тиб. дзогчен) в методическом варианте *cittavarga* («раздел о сознании»). Одно из вводных метафизических упражнений ученику таково: искать и попробовать отыскать, откуда берутся мысли. Ретивый ученик бодро приступает к упражнению, получает какие-то результаты, приходит к учителю ими поделиться, а тот только отрицательно качает головой или смеется. Вероятно, что пройдет немало времени, прежде чем ученик поймет, что соображения, к которым он пришел и решил поделиться, это тоже мысли. И что он не выяснил, откуда вот эти мысли берутся. И т.д. То есть, неограниченное попятное движение выяснения предпосылок не дает решительно ничего, и необходимо сделать рефлексивно-метафизический шаг: от отматывания следов прошлых когитаций перескочить в режим сознания, в котором абсолютная рефлексивность (замечающая все и не добавляющая ничего) станет, на первых порах в виде недолгих интервалов удержания, аспектом его бытия. Можно было бы называть это достижением рефлексии как абсолюта, но и это ошибочно, хотя это и последняя ошибка. Такой режим рефлексии снимает сущее и не-сущее, абсолютное и относительное.

### Список литературы

1. The American Heritage Dictionary of the English Language. Fifth Edition. Editors of the American Heritage Dictionaries, 2015.
2. Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. NY., 1988.
3. Парибок А.В. Смысл слова и денотат слова. О расхождении греческой и индийской философий в разных направлениях // Индоевропейское языкознание и

- классическая филология. XXVI (II). СПб., 2022. С. 911-924.
4. Paribok A.V. Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of «Truth», «Theory» and «Practice» to Indian Philosophical Traditions. Available at: <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccsh-19/125911790>.
  5. Ф. И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб.: Аста-пресс, 1995 (переиздание. Первое издание : СПб, 1903).
  6. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol 2. Delhi, Motilal Banarsidass, 1993 (переиздание. Первое издание: Leningrad, 1935).

#### **Сведения об авторе**

Парибок Андрей Всеолодович – кандидат филологических наук, Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН имени П. Лумумбы.

#### **A. V. Paribok**

#### **ON “REFLEXION” AND REFLEXION IN CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY**

***Abstract:** The article discusses, firstly, whether there is an equivalent of the concept of «reflexion» in the philosophy of India as developed independently of the European one. The author comes to the conclusion that there is none. The concept of reflexion is unique to the West. If it does not exist in Indian thought, is it possible to find Indian examples of what a European or Russian philosopher would call reflexion, the application of reflexion? How homogeneous are they and how highly valued are they in the Indian tradition? It turns out that examples of Indian reflexivity are very diverse and are found in such areas as reflexivity in reasoning, reflexivity of mental processes, reflexive closure of epistemology to ontology, and, finally, in the fact that the limit of reflexivity, which can be realized by a thinker as a metaphysical practitioner, is nothing but the inadequately formulated liberation by Europeans as an «Indian religious ideal».*

***Keywords:** reflection, Indian Philosophy, translation, conceptual translation, concept, ātman, puruṣa, dzogchen*

#### **References**

1. The American Heritage Dictionary of the English Language. Fifth Edition. Editors of the American Heritage Dictionaries, 2015.
2. Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. NY., 1988.
3. Paribok A.V. Smysl slova i denotat slova. O rashozhdenii grecheskoj i indijskoj filosofij v raznyh napravlenijah. [The ideal sense of a word and the real meaning of it: the divergence point of the Ancient Greek and Indian Philosophies] // Indoevropskoe jazykoznanie i klassicheskaja filologija. XXVI (II). Saint-Petersburg, 2022. Pp.911-

- 924.
4. Paribok A.V. Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of «Truth», «Theory» and «Practice» to Indian Philosophical Traditions. Available at: <https://www.atlantis-pess.com/proceedings/iccessh-19/125911790>.
  5. F.I. Shherbatskoj. Teorija poznanija i logika po ucheniju pozdnejshih buddistov. Chast' I «Uchebnik logiki» Dharmakirti s tolkovaniem Dharmottary [Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists. Part 1: Dharmakirti's "Textbook of Logic" with Dharmottara interpretation]. Saint-Petersburg; Asta-pess Publ., 1995.
  6. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol 2. Delhi, Motilal Banarsidass, 1993.

Paribok Andrey Vseolodovich – CSc in Philology, «Purushottama» research Center, RUDN University.

УДК 1.091

## ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ И СИТУАТИВНОЙ ГЕРМЕНЕВТИК<sup>1</sup>

Псху Р. В., Андриюшин А. С.<sup>2</sup>

**Аннотация:** В статье рассматриваются специфические характеристики двух герменевтик: трансцендентальной (ярчайший ее представитель в области индологии и философии религии – Герхард Оберхаммер, и ситуативной герменевтики (ее создатель – Р.В. Псху), позволяющих их дистанцировать друг от друга. Р.В. Псху, помимо создания авторской методологии, известна переводами и исследованиями работ Г.Оберхаммера, что часто может при невнимательном отношении стать причиной утраты как хронологической (объектом исследования Р.В. Псху являются работы Г.Оберхаммера), так и содержательной иерархии этих имен (ситуативная герменевтика создавалась на своей основе, вполне независимой от трансцендентальной, а именно на материале не только индийских, как у Оберхаммера, но и арабских текстов и с особым вниманием к их лингвистическим особенностям). Главное отличие между данными двумя герменевтическими проектами становится как разнонаправленность их целей, так и образ ученого, реализующего их в своих исследованиях.

**Ключевые слова:** трансцендентальная герменевтика, Оберхаммер, ситуативная герменевтика, Псху, религиозная герменевтика, Трансценденция, Корбен, суфизм, Циммер, мифизация, символ, философия религии, востоковедение, методология.

На протяжении нескольких лет под моим руководством ряд научных коллективов вводит в научный оборот труды австрийского философа и индолога Герхарда Оберхаммера (р.1929)<sup>3</sup>. Это имя было известно только узким специалистам в области индийской философии и философии религии, в то время как глубина и серьезность его идей, безусловно, заслуживает и большего внимания со стороны научной общественности, и широкого распространения в сфере гуманитарного образования. Одной из ключевых разработок Оберхаммера в области философии религии является созданное им учение о «трансцен-

---

1 Статья подготовлена при поддержке РФФИ в Российском университете дружбы народов им. Патриса Лумумбы, проект № 23-28-01437 «Типология цивилизационно-специфичных рациональностей Евразии».

2 Псху Рузана Владимировна – автор разделов статьи: Аннотация, Вступление, Генрих Циммер, Герхард Оберхаммер, Анри Корбен, Ситуативная герменевтика, редакция текста.

Андриюшин Александр Сергеевич – автор раздела: Анри Корбен, Ситуативная герменевтика, редакция и оформление статьи.

3 См. статью: Псху Р.В., Парибок А.В., Лапшин И.Е., Роман Л.Г. Методологические перспективы трансцендентальной герменевтики Г.Оберхаммера // [интернет-источник]: (99+) Методологические перспективы трансцендентальной герменевтики Г.Оберхаммера | Рузана Псху / Ruzana Pskhu - Academia.edu



дентальной герменевтике» (термин предложен также им), другими словами, о религиозной герменевтике как универсальном методе изучения любого типа религиозного опыта - как мистического у отдельных индивидуумов, так и социально «ратифицированного» в религиозных традициях; этот метод приложим к материалу любой религии с учетом всеобщих черт духовного преображения и значимых событий, непременно происходящих в жизни и сознании действительно верующего человека, независимо от той конкретной религиозной или религиозно-философской традиции, к которой он принадлежит.

Предложенный Оберхаммером специфический метод работы с религиозными текстами, с одной стороны, продолжает традицию европейской религиозной и философской герменевтики<sup>4</sup>, а с другой – опирается на всеобщие структурные основания, заложенные в субъекте, универсальные для человеческой природы. Обоснование своего метода Оберхаммер начинает с анализа человеческой экзистенции, в которой подлинное самосознание невозможно без Другого и открытости Другому. Согласно Оберхаммеру, ключевой характеристикой экзистенции является ее открытость Трансценденции и возможности встречи с ней. Эта открытость проявляется как активное стремление к этому опыту, но, с другой стороны, ее нельзя считать гарантом возникновения и повторения такого опыта. Для этого необходима и встречающаяся открытость самой Трансценденции. В этих построениях, с одной стороны, прослеживается влияние на Оберхаммера христианского богословия, с другой стороны, «точкой отсчета» в трансцендентальной герменевтике оказывается сам человек, что роднит подход Оберхаммера с естественной теологией. Но, вероятно, учение Оберхаммера связано не только с ними.

Среди востоковедных работ в XX веке встречаются труды, в которых можно найти схожие идеи и учения. Волей-неволей начинаешь задумываться о некоей скрытой преемственности или взаимовлиянии подобного рода идей среди востоковедов разного профиля. Формальные истоки этих идей следует искать, на мой взгляд, в творчестве основателя философской герменевтики Фридриха Шлейермахера (Friedrich Schleiermacher,

4 Об этом см.: Псху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранатигады» Рамануджи) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2016. №4. С. 109-115; Псху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранатигады»). Часть II. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т.22. №2. С. 248-251; Псху Р.В. «Гадья-трайя» Рамануджи в категориальной системе трансцендентальной герменевтики Г. Оберхаммера. Оберхаммер Г. «Встреча» как категория религиозной герменевтики. Фрагмент // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 153–163; Pskhu R.V. Some Philosophical Approaches of Investigations of Indian Theology // Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSSES 2018), Atlantis Press. pp.838-841; Псху Р.В. Трансцендентальная герменевтика как метод, или с какой стати Оберхаммер // Сагадеевские чтения-2022. Материалы научной конференции: С 13 сборник статей, посвященный памяти М.М. аль-Джанаби. Отв. ред. сер. Р.В. Псху. М.: ООО «Садра», 2022. С. 137-148; Крыштоп Л.Э. Герхард Оберхаммер и его трансцендентальная герменевтика // Личность. Культура. Общество. 2021. Том XXIII. Вып. 3 (№ 111). С. 7-13; Крыштоп Л.Э. Понятие «мифизации» философии религии Г. Оберхаммера и К. Ясперса // Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II: монография / науч. ред. А.В. Парибок; отв. ред. Р.В. Псху — М.: ООО Садра, 2021 — С. 44-52 и др.

1768-1834), по сути, заложившего два главных способа интерпретации текста (и историко-философского материала в целом): компаративного и дивинаторного. В компаративных процедурах интерпретации текст анализируется в культурно-историческом контексте. Эта линия получила свое развитие в философской компаративистике и смежных с ней направлениях на базе дисциплинарной истории философии (наиболее яркие ее представители в современной отечественной науке – А.С. Колесников и М.Т. Степанянц) [9]. Во втором случае исследователь «схватывает» смысловую целостность текста (или учения) в едином интуитивном порыве (лат. *divinatio*). «Дивинаторный метод Шлейермахера (*divinatorische Methode*) обычно так и понимается, как интуитивный метод толкования с его главным инструментом эмпатии, хотя сам Шлейермахер не дает ему точного определения. Итогом дивинации является конгениальность, то есть некая со-настроенность, попадание читателем в тон автору, когда читатель проходит творческий путь, проделанный автором. То есть процесс интерпретации текста позволяет двум личностям встретиться. Согласно Шлейермахеру, это возможно благодаря сопричастности индивидуального, в данном случае, человека, божественному, что проявляется в религиозном чувстве. Само же религиозное чувство является в диалектике Шлейермахера «трансцендентальной основой познания» [6].

Другими образцами «трансцендентальной герменевтики» (терминологически это может оформляться по-иному) будут работы двух выдающихся востоковедов: в области исламской философии труды французского философа и исламоведа Анри Корбена (*Henry Corbin*, 1903-1978), а в области индийской мифологии и фольклора труды немецкого индолога, специалиста в области сравнительной мифологии Генриха Циммера (*Heinrich Zimmer*, 1890-1943). Сферы их исследований только частично пересекаются с предметной областью Г. Оберхаммера (классическая индийская философия).

Но в этой связи востребованным будет еще одно - не столько терминологическое, сколько сущностное изобретение Г. Оберхаммера – понятие «мифизация» (*Mythisierung*). И, прежде чем мы перейдем к сопоставительному анализу философских представлений упомянутых востоковедов, дадим несколько пояснительных слов об этом понятии. Исходное положение трансцендентальной герменевтики - идея существования в любой религиозной системе/учении/традиции некоего всеобщего фундамента, понимаемого как «Встреча» (*Begegnung*) с Трансцендентностью. При этом данная Встреча, что важно, переживается опытно (не обязательно каждым членом религиозной общины, но точно основателем системы/учения/традиции) и, по возможности, передается из поколения в поколение. Термином «мифизация» (*Mythisierung*) обозначается преобразование мистического опыта Встречи с Трансцендентностью на языковом, символическом, мифологическом и иных внешне проявляемых уровнях. Результаты этих преобразований становятся либо частью, либо основой того или иного религиозного учения, по сути, являясь неотделимыми друг от друга. Таким образом, различия религиозно-философских традиций – это различия на человеческом уровне, уровне описательном, на уровне мифизации Трансцендентного, реализуемой специфическим образом в той или иной традиции. И тогда любой видимый фрагмент религиозной традиции (текст, культ и т.п.) – это и описание опыта Встречи с Трансцендентностью, и инструмент обретения причастности с ним.

Одна из ключевых работ специалиста в области мифологии и фольклора Генриха Роберта Циммера (не путать с его отцом санскритологом Генрихом Фридрихом Циммером) - «Мифы и символы в индийской культуре» [10]<sup>5</sup>, в которой Циммер в отличие от принятого на тот период «европоцентристского» тона научных изысканий, заведомо означающих, что исследуемый западными учеными предмет, те. Восточная культура, будет выглядеть по сравнению с европейской культурой очень блекло и дисгармонично, совершенно иначе с методологической точки зрения представляем изучаемый им материал: дистанция и запрет на погружение, отрывающее ученого от своих собственных культурных и научных традиций, Циммером игнорируется: в Индии Запад обретает возможность узнать свой истинный образ.

Мы не будем рассматривать содержательно труд Циммера по описанию мифологических сюжетов в их связи с символикой индийского изобразительного искусства. Во-первых, можно ознакомиться с самой книгой на русском языке, во-вторых, в предисловии к переводу этой книги наш коллега С.В. Пахомов внятно передал ее содержание в общеиндологическом аспекте и связи с классической индийской интеллектуальной традицией: «в своей книге Циммер демонстрирует некое идеальное, совершенное состояние комплекса индийских мифов и иллюстрирующей их индийской символической иконографии» [10, с. 13]. Отмечая традиционность классического индийского искусства<sup>6</sup>, также отмечается его синтетичность – взаимопереплетенность различных видов искусства друг с другом (театр-танец-музыка; архитектура-скульптура-живопись). Циммер вскрывает динамичность, казалось бы, статичных образов, вынуждая читателя проникать дальше, глубже и активнее. “Символы индийского искусства выражают ту же самую истину, что и индийская философия и мифология”, при этом символические образы искусства и абстрактные концепции индийских философских систем можно рассматривать как обоюдные комментарии, либо иллюстрации друг друга. Пахомов называет это авторским приемом «единения»: «различные философемы, символы и мифы обращаются к одним и тем же вещам и, хотя они истолковывают их на свой лад, в конечном счете все эти трактовки сливаются в единую целостность» [10, с. 12]. Благодаря этому у читателя создается впечатление, что мифы и символы – образы абсолютного начала, не предполагающие рассмотрения во временном срезе, ибо представляю собой вневременное совершенство формы и содержания, понять которые возможно только если есть опыт того самого абсолютного первоначала, отпечаток которого они на себе несут. Тем самым выражается основная мысль автора: «индийская мифология – это не комплекс занимательных и правдоподобных историй, а индийская изобразительная традиция – не развлекательно-декоративный жанр; обе они неразрывно связаны с магистральным духом общеиндийской традиции, в яркой, художественной форме выражая ее метафизическую глубину» [10, с. 13]. Другими словами, мифы и символы индийского искусства

5 Работа увидела свет благодаря усилиям друзей автора уже после его смерти. Другая интересная его работа «Формы искусства и йога в индийском изобразительном искусстве» (“Kunstform und Yoga im indischen Kuntbild, Berlin, 1926).

6 Индийское искусство обладает такими характерными чертами, как без-авторность, божественное происхождение, наличие раgam raga, систематичность, упорядоченность и др.

– это многоликое отображение высшей реальности, единой по своей природе, являющееся терапевтическим средством духовного исцеления не только отдельного человека, но и культурной традиции, в частности, западной. Подход Циммера определяется как «синтетический», поскольку индийская культурная традиция предстает в его изложении «органичным синтезом различных форм. При этом подходе мифологические или символические детали, взятые из различных контекстов, выглядят не обособленными элементами, но звучат в унисон, становятся важными компонентами целого» [10, с. 15], единой Традиции, в которой сливаются все частные индийские традиции.

Следующий важный шаг Циммера – идея того, что каждая культура, а не только индийская, является репрезентацией единого высшего «духовного универсума, все части которого действуют слаженно и целенаправленно» [10, с. 16], и создает свою версию этого духовного универсума. Через «переключку культурно-исторических» эпох Циммер указывает на глубинное сходство мифов и символов различных традиций, выражающее универсальные интенции человеческого духа. Мифология и символика любой культуры – выражение единства человеческого рода, его всеединства. Есть трансцендентное единство, Абсолютное Единое, оно находится вне мира становления и при этом содержит творческое изобилие многообразности, ждущей своего проявления. Этим Единым занимается философия, йога, аскетизм. Другое единство – это сквозящая в многообразии жизни и мира единая божественная сущность, отсылающая нас к понятию майи, шакти, динамического излучения вечного «я» (тантра, искусство, мифы).

У знатока иранского шиизма и суфизма Анри Корбена прямое указание на метод или подход, чрезвычайно схожий с трансцендентальной герменевтикой, обнаруживается как в работе «История исламской философии», так и в труде «Световой человек в иранском суфизме». Корбен отмечает, что поиск сверхчувственного Востока, небесного Полюса «инобытийного» измерения суть один из лейтмотивов суфийской литературы. Этот Восток не обнаруживается, конечно, на географических картах; направление его поиска не горизонтальное, а вертикальное. Корбен подчеркивает, что этот Полюс открывается лишь определенному модусу присутствия в мире: «этот модус присутствия как раз и является модусом бытия суфия» [11, с. 18]. Ему соответствует ориентация личности на упомянутый небесный Полюс. «Говорить о полярном измерении как о трансцендентном измерении земной личности — значит указывать на то, что она включает в себя некий противовес, небесного «напарника», и что ее целостная структура представляет собой дву-единство, *unus-ambo*. Это *unus-ambo* можно рассматривать как чередование первого лица и второго лица, образующих диалогическое единство благодаря идентичности их внутренней сути, в котором, однако, одно лицо не смешивается с другим» [11, с. 25].

Другими словами, Корбен исходит из той же максимы, что и Г. Циммер, а именно: есть один Лик, скрывающийся под разными именами. «*Deus est nomen relativum*: вот какое сущностное и сущностно индивидуализированное соотношение опытным путем открывается в явленном Лике, который мы пытаемся здесь распознать под его многообразными именами. Смысл этого соотношения может быть понят лишь в свете основополагающей суфийской максимы: «Познавший самого себя познал своего Господа». Иден-

тичность самого себя и Господа соответствует не [уравнению] «1 = 1», а [действию] «1 x 1». Тожество сущности, достигшей собственной полноты путем умножения на самое себя, превращается таким образом в дву-единство, в диалогическую цельность, члены которой поочередно исполняют роли первого и второго лица. В трудах наших мистиков это состояние описывается еще и так: когда накаленная до предела страсть любящего становится самой субстанцией любви, он чувствует себя и любящим, и любимой. Но он не смог бы стать этим существом, то есть самим собой, не будь второго лица, другого, того Лица, который позволяет ему увидеть самого себя, поскольку и этот Лик смотрит на него его же собственными глазами» [11, с. 26-27].

Метод трансцендентальной герменевтики приходит на ум также тогда, когда мы читаем работу Корбена «История исламской философии». В самом начале работы, говоря об источниках философского мышления в исламе, автор сразу же приходит в своих рассуждениях к герменевтике: трактовка и понимание смысла Священного писания (Корана) обусловлена способом понимания, открытие подлинного смысла обуславливает подлинную жизнь. «Эта подлинность смысла, совпадающая с подлинностью бытия, реальность смысла и подлинность реальности воплощаются в одном из ключевых терминов исламской философии: слове хакикат», – пишет Корбен. «Указание на духовный смысл как на цель подразумевает, что есть смысл, не являющийся духовным, а между ними двумя расположена градация множества смыслов. Все зависит от исходного акта сознания, проецирующего перспективу понимания с законами, ей присущими». Этот акт открывает сознанию герменевтическую перспективу.

Корбен цитирует видного представителя иранского исмаилизма, философа Насир-и Хосрова (XI в.): «Позитивная религия (шариат) - это экзотерический аспект Идеи (хакикат), а Идея - это эзотерический аспект позитивной религии». Хакикат не может определяться догмами Предания. Но он требует Проводников, Инициаторов, которые ему следуют. Корбен приводит фрагменты текстов, содержащих учение шиитских имамов, которые позволяют понять взаимопроникновение коранической герменевтики и философского размышления:

1. Утверждение 6-го Имама Джафара Садыка: «Божья Книга подразумевает четыре толкования: существует буквальный смысл (ишарат); есть аллюзивное значение (ибарат); существуют тайные смыслы, относящиеся к миру сверхчувственного (латаиф); имеются высокие духовные доктрины (хакаик). Буквальный смысл предназначен для всей общины правоверных (авамм). Аллюзивное значение касается элиты (хавасс). Тайные смыслы доступны Другим Бога ('авлийа). Высокие духовные доктрины могут быть познаны лишь пророками (анбийа)». Или согласно другому объяснению: буквальный смысл постигается прослушиванием; аллюзия – духовным пониманием; тайные смыслы – благочестивым созерцанием; высокие доктрины ведут к интегральной реализации Ислама.

2. Слова 1-го Имама Али ибн Аби Талиба: «Не существует ни одного стиха в Коране, который не имел бы 4-х смыслов: экзотерического (захир), эзотерического (батин), предельного (хадд), относящегося к божественному замыслу (моттала). Экзотерический

– для пересказа; эзотерический – для внутреннего понимания; предельный объявляет о дозволенном и недозволенном; божественный замысел – это то, что Аллах предполагает реализовать в человеке посредством каждого стиха».

Не комментируя Коран полностью, над хакикатом отдельных его сур и стихов размышляли и многие другие философы и мистики.

Корбен также упоминает шиитского теософа Джафара Кашфи (XIX век), который видел своей задачей духовную герменевтику и подразделял ее на три степени: тафсир, та'виль и тафхим. Тафсир в строгом смысле этого слова – это буквальное толкование; та'виль – это внутреннее духовное толкование, ось духовной направленности и божественного вдохновения. Тафхим (буквально «заставляющий понять») – это наука, высшая герменевтика, «основой для которой является акт Понимания Богом и инспирация (илхам), для которой Бог является одновременно субъектом, объектом и целью, или источником, органом и сущностью... Тафхим или трансцендентная герменевтика – это восточная мудрость (хикмат ал-ишрак), которую разрабатывали Сухраварди и Мулла Садра», – пишет Корбен [11, с. 12].

Корбен продолжает рассуждение о слове «та'виль», поясняя его значение через взаимодополняющий термин «танзиль», который «обозначает позитивную религию, писание, продиктованное Пророку Ангелом», которое спускает Откровение из высшего мира. Та'виль же «наоборот означает возврат, возвращение к истоку, возвращение к истинному и изначальному смыслу писания», к хакикат. Та'виль – это символическое, эзотерическое толкование. «Толкование подразумевает ведущего (толковника, Имама для шиитов), под процессом толкования подразумевается исход, исход из метафоры и из поклонения букве, исход из ссылки, с Запада экзотерического проявления на Восток тайной и изначальной идеи» – пишет он [11, с. 13].

В трех вышеизложенных философских концепциях, лежащих в основе трансцендентальной герменевтики, мы видим практически одну и ту же корреляцию между Реальностью и направленной на нее человеческой субъективностью. Отличие может заключаться в том, что у Оберхаммера данная корреляция выстраивается от человеческой субъективности и уж затем мы приходим к Божественной Реальности, если именно она была объектом исследуемого автора/авторов, в то время, как у Циммера и Корбена эта корреляция зиждется на понимании ими природы Божественной Реальности как проявляющей себя в различных культурах и опытах, но остающейся при этом идентичной самой себе Трансцендентностью.

Чем отличается ситуативная герменевтика от вышеизложенных подходов? Тем, что оставляет ученому, вне зависимости от его интеллектуальной широты или духовной глубины, привлекать в качестве инструментов своего исследования то, что помогает ему реконструировать «живой» образ изучаемого предмета, легитимируя в качестве полноценного научный подход/метод Корбена, Циммера и Оберхаммера, но нисколько не утверждая, что это единственно возможный способ реанимации исследуемого объекта и развития личности ученого. К примеру, в статье «Перспективы исследования идей ал-Мухасибии в актуальной историографии раннего суфизма» [12] Р.В. Пеху, помимо об-

ращения к историографической проблематике, показывает, как такой исследователь трудов ал-Мухасиб, как Пиккен (Picken N.G.) раскрывает суть учения этого представителя раннего суфизма. Следуя за Пиккеном в освещении учения ал-Мухасиб об очищении души (тазкийт ан-нафс), Р.В. Псху указывает возможную методологическую альтернативу, или, возможно, расширение той методологии, которая применяется Пиккеном в исследовании. Подчеркивая тщательность и скрупулезность исследовательского подхода Пиккена, его внимание к исторической и религиозной подоплеке учения ал-Мухасиб, Псху иллюстрирует, как применение трансцендентальной герменевтики Оберхаммера расширяет исследовательские горизонты.

Ситуативная герменевтика создавалась на своей основе, вполне независимой от трансцендентального подхода, а именно на материале не только индийских, как у Оберхаммера, но и арабских текстов и с особым вниманием к лингвистическим особенностям философской литературы на арабском языке и санскрите<sup>7</sup>

Другой принципиальной особенностью ситуативной герменевтики, наряду с теми, которые уже освещены в научной литературе<sup>8</sup>, является призыв не упускать из поля внимания частные интересы и конкретные обстоятельства, в которых оказывается ученый, равно как и его психологические потребности и, главное, особенности, становящиеся причиной его нравственно-этического выбора в отношении исследуемого им материала.

### Список литературы

1. Псху Р.В., Парибок А.В., Лапшин И.Е., Роман Л.Г. Методологические перспективы трансцендентальной герменевтики Г.Оберхаммера // [интернет-источник]: (99+) Методологические перспективы трансцендентальной герменевтики Г. Оберхаммера / Рузана Псху / Ruzana Pskhu - Academia.edu
2. Псху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г.Оберхаммера (на материале «Шаранатигады» Рамануджи) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2016. №4. С. 109-115.
3. Псху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранатигады»). Часть II. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т.22. №2. С. 248-251.
4. Псху Р.В. «Гадья-трайя» Рамануджи в категориальной системе трансцендентальной герменевтики Г. Оберхаммера. Оберхаммер Г. «Встреча» как категория религиозной герменевтики. Фрагмент // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 153-163.
5. Pskhu R.V. Some Philosophical Approaches of Investigations of Indian Theology // Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSSES 2018). Atlantis Press. Pp.838-841.

<sup>7</sup> См. статью Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии. 2010. № 12.

<sup>8</sup> См. библиографию к данной статье.

6. Псху Р.В. Трансцендентальная герменевтика как метод, или с какой стати Оберхаммер // Сагадеевские чтения-2022. Материалы научной конференции: сборник статей, посвященный памяти М.М. аль-Джанаби. Отв. ред. сер. Р.В. Псху. М.: ООО «Садра», 2022. С. 137-148.
7. Крыштоп Л.Э. Герхард Оберхаммер и его трансцендентальная герменевтика // Личность. Культура. Общество. 2021. Том XXIII. Вып. 3 (№ 111). С. 7-13.
8. Крыштоп Л.Э. Понятие «мифизации» философии религии Г. Оберхаммера и К. Ясперса // Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II: монография / науч. ред. А.В. Парибок; отв. ред. Р.В. Псху. М.: ООО Садра, 2021. С. 44-52.
9. Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад: Учебное пособие. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.
10. Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре. М.: Академический проект, 2017.
11. Корбен А. История исламской философии. М.: Садра. 2013.
12. Псху Р.В. Перспективы исследования идей ал-Мухасибид в актуальной историографии раннего суфизма // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т.1. № 2. С.6-23.
13. Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 15-24.

#### **Сведения об авторах**

Псху Рузана Владимировна – доктор философских наук, Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН имени П. Лумумбы.

Андрюшин Александр Сергеевич – РУДН имени П. Лумумбы.

**R. V. Pskhu, A. S. Andrushin**

#### **PECULIAR FEATURES OF TRANSCENDENTAL AND SITUATIONAL HERMENEUTICS**

***Abstract:** The article deals with the specific characteristics of two methods of Hermeneutics — Transcendental Hermeneutics (Gerhard Oberhammer), and Situational Hermeneutics (Ruzana Pskhu) — just to distance them from each other. Ruzana Pskhu, in addition to creating her own methodology, is also known for translations and research of works by G. Oberhammer, and that becomes sometimes the cause of loss of their chronological order, and the meaningful hierarchy of these names (Situational Hermeneutics was created on its own basis, completely independent from the Transcendental one, namely on the material of not only Indian (like Oberhammer's), but also Arabic and other texts and with special attention to their linguistic features. The main difference between these two hermeneutical projects is the divergence of their goals and the image of the scientist implementing them in his research.*

***Keywords:** Transcendental Hermeneutics, Oberhammer, Situational Hermeneutics, Pskhu,*



*Religious Hermeneutics, Transcendence, Korben, Sufism, Zimmer, Mythization, Symbol, Philosophy of religion, Oriental studies, methodology.*

### References

1. Pshu R.V., Paribok A.V., Lapshin I.E., Roman L.G. Metodologicheskie perspektivy transcendental'noj germenevtiki G. Oberhammera [Methodological perspectives of G. Oberhammer's Transcendental Hermeneutics] Available at: Ruzana Pskhu - Academia.edu
2. Pshu R.V. Religiozno-filosofskaja germenevtika G.Oberhammera (na materiale «Sharanatigad'i» Ramanudzhi) [Religious-philosophical hermeneutics of Gerhard Oberhammer (based on Ramanuja's 'Sharanatigadya')] // Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Serija: Filosofija. 2016. №4. Pp. 109-115.
3. Pshu R.V. Religiozno-filosofskaja germenevtika G. Oberhammera (na materiale «Sharanatigad'i»). Chast' II. [Religious-philosophical hermeneutics of Gerhard Oberhammer (based on Ramanuja's 'Sharanatigadya'). Part 2] // Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Serija: Filosofija. 2018. Vol.22. №2. Pp. 248-251.
4. Pshu R.V. «Gad'ja-trajja» Ramanudzhi v kategorial'noj sisteme transcendental'noj germenevtiki G. Oberhammera. Oberhammer G. «Vstrecha» kak kategorija religioznoj germenevtiki. Fragment [Ramanuja's "Gādyā-traya" in the Categorical System of Transcendental Hermeneutics by G. Oberhammer] // Voprosy filosofii. 2021. № 7. Pp. 153-163.
5. Pskhu R.V. Some Philosophical Approaches of Investigations of Indian Theology // Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSSES 2018). Atlantis Press. Pp.838-841.
6. Pshu R.V. Transcendental'naja germenevtika kak metod, ili s kakoj stati Oberhammer [Transcendental hermeneutics as a method, or why Oberhammer]// Sagadeevskie chtenija-2022. Materialy nauchnoj konferencii: sbornik statej, posvjashhennyj pamjati M.M. al'-Dzhanabi. Otv. red. ser. R.V. Pshu. Moscow: Sadra Publ., 2022. Pp. 137-148.
7. KryshTOP L.Je. Gerhard Oberhammer i ego transcendental'naja germenevtika [Gerhard Oberhammer and his transcendental hermeneutics] // Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo. 2021. Vol. XXIII. Iss. 3 (№ 111). Pp. 7-13.
8. KryshTOP L.Je. Ponjatie «mifizacii» filosofii religii G. Oberhammera i K. Jaspersa [The concept of «mythization» of the philosophy of religion by G. Oberhammer and K. Jaspers] // Gerhard Oberhammer: indolog i filosof. Chast' II: monografija / Ed. by A.V. Paribok. Moscow: Sadra Publ., 2021. Pp. 44-52.
9. Kolesnikov A.S. Filosofskaja komparativistika: Vostok-Zapad: Uchebnoe posobie [Philosophical comparative studies: East-West: A textbook]. Saint-Petersburg: Saint-Petersburg University Publ., 2004.

10. Zimmer H. Mify i simvoly v indijskoj kul'ture [Myths and Symbols in Indian Art and Civilization]. Moscow: Academic Project Publ., 2017. (In Russian).
11. Corbin H. Istorija islamskoj filosofii [Histoire de la Philosophie Islamique]. Moscow: Sadra Publ. 2013. (In Russian).
12. Pshu R.V. Perspektivy issledovaniya idej al-Muhasibi v aktual'noj istoriografii rannego sufizma [Prospects for the Study of the Ideas of al-Muḥāsibī in the Current Historiography of Early Sufism] // Ishrak. Zhurnal islamskoj filosofii. 2023. Vol.1. № 2. Pp. 6-23.
14. Pshu R.V. K postanovke perevoda arabojazychnyh tekstov sufijskoj tradicii [To the Statement of the Problem of Arab-Language Texts Translations of Sufism Tradition] // Voprosy filosofii. 2010, № 12. Pp. 15-24.

Pskhu Ruzana Vladimirovna – DSc in Philosophy, «Purushottama» research Center, RUDN University.

Andrushin Alexandr Sergeevich – RUDN University.

УДК 161

## ОСНОВАНИЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ ПОНЯТИЙ И СОВРЕМЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО ИНТЕРАКЦИОНИЗМА

Шульга Е. Н.

***Аннотация:** Соотнося осознаваемые действия с познавательной деятельностью или рассматривая сознание на уровне феноменов (воображения, понятия, понимания, предпонимания, образа предмета) мы имеем дело с такой формой проявления сознания, как интеракция. Термин «символическая интеракция» подразумевает определенную форму восприятия, взаимодействия человека с окружающим миром. Сущность символической интеракции состоит в том, что между индивидом и действительностью лежит система смыслов, которые подвергаются интерпретации, например, в процессе коммуникации. Отсюда следует, что взаимодействие человека и мира (предметов, объектов), взаимодействие с другими людьми предстает как «схватывание» в сознании смыслового содержания тех коммуникативных процессов, которые как раз и составляют содержание символической интеракции. Эта позиция имеет отношение к новейшим результатам в области философии сознания. Между тем поиск универсальных оснований философии придает особый смысл тем актуальным вопросам, которые побуждают обращаться к самим истокам зарождения понятийного языка философии.*

***Ключевые слова:** слово, имя, смысл, интерпретация, коммуникация, интеракция*

Традиционная философская мысль, решая различные философские проблемы, обосновывает свои концептуально значимые утверждения, исходя из смысла таких философских понятий, которые наилучшим образом организуют знания об изучаемых предметах. При этом сам философ, обосновывая появление проблемы и выясняя ее истоки, стремится мыслить довольно широко, соотнося рассматриваемую проблему с объяснением устройства и организации предметов и объектов мира, направляя свой творческий поиск к пониманию изучаемого предмета на его сущностном уровне. Данное положение касается как понимания специфики процесса философского и научного познания, так и для уточнения предметной области самой философии с ее понятийным, концептуально значимым языком.

Формирование философии как особой области знания – знания универсального и охватывающего собой природу, мир, космос, человека и процесс человеческого познания, происходило вместе с формированием языка философии, с появлением в философском лексиконе таких слов, которые наиболее полно и убедительно передавали смысл описываемых в языке вещей, явлений или даже феноменов мышления и сознания.

Конечно, нельзя обойти вниманием тот культурно-исторический факт, что «словом» обычно называют членораздельное выражение каждого нашего представления или

понятия. Рождение слов и новых понятий, являясь существенной стороной проявления человеческой природы, имеет основание в самой интеллектуальной природе человека. Каково же это основание? Одно из объяснений происхождения слова – это подражание природе. Но исключительно при таком происхождении, слово ограничивалось бы только некоторыми звуками, которые человек слышит в природе и которым подражает. Однако между звукоподражанием и членораздельными звуками слова существует огромная разница. Более того, существуют слова, которые можно характеризовать именно как произведения человеческого сознания. Эти слова придуманы для выражения наших чувств, желаний, намерений, представлений. К такому объяснению происхождения слов и общих понятий был близок Джон Локк, согласно которому вне языка невозможно сколько-нибудь ясно и последовательно рассуждать и говорить о познании.

Рассуждая о том, как образуются общие имена и понятия, Локк приходит к следующему выводу: «Общая природа вещей есть не что иное, как отвлеченная идея. Что именно таким путем люди впервые образовали общие идеи и общие имена для них, это, по моему мнению, настолько очевидно, что не нуждается в каких-либо других доказательствах помимо наблюдения над собою или над другими и над обычными действиями ума при познании» [1, с. 469].

В процессе человеческой истории и в истории культуры «слово», как намеренное и сознательное воспроизведение внешних впечатлений постепенно возрастает до значения, связанного с указанием на предмет. Наконец, появляются слова, не имеющие никакой аналогии с обозначаемым предметом. При этом важность такого слова для понимания окружающей действительности – мира, в котором мы живем состоит в том, что посредством слова мы можем выразить не только конкретные или единичные предметы, как, например, очертания образов, но и общие представления, отвлеченные отношения между вещами и предметами. Важен и тот факт, что познание, о котором рассуждает Локк, «продвигалось бы медленно, если бы слова и мысли людей ограничивались лишь отдельными предметами» [1, с. 478]. Поэтому не случайно появление так называемых отвлеченных понятий с философским смыслом и значением. Это относится и к широкому философскому пониманию человека. Но можно ли рассуждать о человеке, соотнося его с понятием вида или сущности?

Согласно Локку, быть человеком, принадлежать к виду «человек» и обладать сущностью человека – одно и то же. Отсюда следует вывод, что «сущности видов вещей и, следовательно, деление вещей на виды есть работа разума, абстрагирующего и составляющего эти общие идеи» [1, с. 472].

Что касается формирования специального философского языка – понятийного и при этом многозначного, обладающего множественностью смысловых характеристик, то обращение к истории философской мысли показывает не только сам процесс становления универсального языка философии, но и процесс изменения смысла, приписываемого употребляемому слову и/или понятию в зависимости от контекста отстаиваемых положений философской концепции или научной.

Как известно, смысл слова может отличаться от его значения. Но при этом по от-

ношению к пониманию слова соотношение «смысл – значение» рассматривается как выражение различной формы осуществления языковой связи, аналогичной той, которая существует между «знаком» и «означаемым». В лингвистике принято различать лексическое (языковое) значение употребляемого слова и смысл этого слова – именно смысл рассматривается как субъективный образ, который возникает при понимании текста и при речевом употреблении.

Проблема языка со временем рассматривается в самых разных аспектах и в зависимости от тех социальных функций, которые предписаны языку: коммуникативных, когнитивных, информационных и т.д. При этом дискретность смысла единиц языка и возможность комбинации смысла по определенным правилам обеспечивает создание «текста» как совокупности сложных знаков с развитой системой модальности. Именно поэтому мы можем теперь говорить, что языку – этой знаковой системе свойственна универсальность. Таким образом, универсальность – это и проявления отдельных форм и выражений человеческого сознания, и выражение целостной системы представлений о мире в качестве результата познания. В этом последнем случае язык становится предметом философского анализа.

В наиболее раннем варианте философии языка формируется проблема, описывающая соотношение предмета и его имени. И это не случайно, поскольку процесс «именования» характеризуется как синкретический комплекс, имеющий отношение к пониманию процесса формирования слова, как, например, это происходило в эпоху становления архаической культуры, где слово и выражающее его понятие были еще неразличимы. Причем именно в рамках так называемой традиционной культуры проблема возможности и глубины представленного смыслового содержания языка рассматривается как связанная с выяснением онтологического статуса непосредственных языковых значений, выясняемых через соотношение слова – вещи.

Особое место в современной философии занимает проблема соотношения языка и мышления, определения функций и значения языка, рассматриваемого в социокультурном контексте, проблема нарративной языковой референции, проблема понимания и интерпретации текста, в том числе, выяснение его неявного, скрытого смысла.

Следует заметить, что в различных философских концепциях проблема смысла интерпретируется по-разному. Например, феноменология делает акцент на интенциональной природе сознания. Поэтому на феноменологическом уровне смысл и значение слов (как и смысл понятий философского языка) отождествляется с активностью самого человеческого сознания, и в силу этого они рассматриваются как неразличимые. В герменевтике смысл и значение характеризуются в зависимости от исторически сложившегося способа истолкования и интерпретации. Во всех случаях язык философских понятий можно характеризовать как специфическое и универсальное средство объективации содержания нашего сознания, впитавшего в себя культурные традиции понимания и интерпретации смысла изучаемого текста. Важно при этом, что задача философского анализа продолжает сохраняться и состоит в том, чтобы проникнуть в сущность изучаемого предмета. Эта познавательная установка, восходящая к греческой философской мысли,

не противоречит иным точкам зрения в отношении к слову и его смыслу. Так, высказывание Василия Великого: «познаем не по сущности, а по имени» иллюстрирует наиболее реалистический взгляд на содержание высказываемого суждения. Применительно к тексту этот пассаж означает, что для правильной оценки высказанного суждения важно не только то, что сказано (или что написано), но и кому оно принадлежит. Другими словами, авторство текста, а также «авторитет слова» рассматривается как важнейших признаков, на основании которого можно судить о содержательном значении каждого слова, используемого понятия и текста в целом. В устной речи, акцент говорящего на особенно значимом слове, высказанной подчеркнуто эмоционально мысли и соотнесенной слушателями с темой и общим контекстом речи – все это во много определяет понимание истинного смысла сказанного и его предназначение. Это позволяет сделать вывод, что понимание наступает именно в силу развитой интеллектуальной способности человека воспринимать текст как целостную структуру, отделяя в нем важное и второстепенное, и такая работа интеллекта происходит благодаря когнитивной способности знать и понимать истинный смысл каждого слова.

В герменевтической трактовке процесс постижения смысла текста посредством интерпретации предполагает понимание этого текста через реконструкцию его имманентного смысла. Это неизбежно приводит нас к следующему выводу: понять текст значит сделать его для себя осмысленным и семантически значимым. Например, благодаря соотнесению имени и предмета, как это было принято уже в античной философии, где одним из средств познания было требование поиска «правильных» имен – поиск соответствия имени – предмету через «эйдос» как образец этого предмета.

Библейское понимание имени сложнее и глубже. Оно основывается на фундаментальном символизме, в контексте которого раскрывается понимание сути вероучения. Так, христиане первых веков н.э. не только молились, но и размышляли о Боге как правоверные иудеи. Это объективное обстоятельство для некоторых членов еврейской диаспоры, проживавшей на одной территории с греками, послужило основанием рассматривать христианское вероучение как близкое талмудическому иудаизму, что, в конечном итоге привело их к выводу: христианство способно дать ответы на насущные вопросы Торы, а это как раз и подтверждает ее универсализм. В этом отношении первостепенную роль играл толкователь.

Как действует благочестивый толкователь?

Толкователь, при составлении формулировок, разъясняющих смысл Писания, соотносит собственные познания с тем, что написано в конкретном фрагменте Священного Писания и что следует понимать буквально. Дело в том, что для благочестивого верующего соблюдение буквального смысла текста Писания является главным условием правильного истолкования священного текста. В том числе, применительно к истолкованию конкретных жизненных ситуаций, волнующих человека. Поэтому в истолковании какого-либо фрагмента текста толкователь соотносит его содержание с сущностью означаемого в тексте предмета или с событием, интерпретируемым сообразно конкретной жизненной проблемы, нуждающейся в стороннем разъяснении.

Конечно, толкователю не запрещено каким-то доступным образом объяснять заповеди. Но заповеди (законы) необходимо строго соблюдать в соответствии с общепринятой традицией, поскольку традиция не ограничивается восприятием закона исключительно в духовном смысле. Что касается восприятия и понимания именно духовного смысла, то его следует пояснять, используя примеры из текстов Библии, что мы и сделаем, в связи с восприятием имени в его традиционном духовном смысле.

Как известно, в иудаизме существует строгий запрет на произнесение имени Бога, поскольку богословие раннего иудаизма связано с признанием магической силы слова, и в ритуальной практике слово (в глубинном его понимании) используется как основной атрибут ритуала. Другой, усиливающий это положение аргумент касается непосредственного восприятия смысла всего вероучения, реконструируемого на основе понимания контекста каждого фрагмента Библии. Например, в текстах Библии встречаются фрагменты, указывающие на то, что Бог непознаваем, следовательно, Он не нуждается в имени (имени собственном). Однако человеку, а также народу, ему, Господу, поклоняющемуся, важно хвалить имя Бога, поскольку в этом имени (Господь) обещано присутствие Бога, которое означает для человека спасение и жизнь. Итак, сказано: За то, что он возлюбил Меня, избавлю его, защищу его, потому что он познал имя Мое (Пс.90:14).

В текстах Септуагинты перевод библейского имени Бога объединяет два различных лингвистических и культурных плана: ближневосточный, с характерной для семитского мироощущения семантикой божественного присутствия и греческий план, с характерным для греков философским мышлением и абстрагированием в идее Абсолюта. «Соединение двух этих лингвосемантических планов, – как пишет Дмитрий Шукуров, – безусловно, отражают единую истину. Так лингвистически рождается основная антиномия будущей христианской теологии: трансцендентность Абсолюта (греческое умозрение) и Его присутствие (семитское мироощущение), т.е. апофатика и катафатика боговоплощения. Бог есть трансцендентное Существо. Однако, оставаясь вечным, непознаваемым, самодостаточным в Своем бытии источником жизни, Он открывает Себя, приходит к тому, кого Сам избрал и с кем заключил Завет – чтобы всегда присутствовать» [2, с. 91].

Для православия, как вселенского, так и для русского, идея евхаристического отношения к имени Бога – Сына Божьего Иисуса Христа – является основной. Однако тема символизма в христианстве не остается без внимания русских философов. Так, у Флоренского эта тема реализовалась в концепции символа и учении об имени; у Лосева она основывалась на христианском платонизме и современной ему феноменологической методологии, что привело этого мыслителя к выводу, что имя это энергия сущности.

По Лосеву, имя предмета – это встреча воспринимающего и воспринимаемого, познающего и познаваемого. В имени кроется некое «единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее их к совместной жизни в одном целом, уже не просто «субъективном» или «объективном» сознании» [3, с. 642]. Согласно этому мыслителю, через имя божественная природа света освещает весь мир, все живет «словом» и «слово» свидетельствует о мире. Точно также как Лосев и Флоренский, Булгаков соотносит философию имени с православной идеей энергетизма и для всех этих мыслителей «имя»

содержит в себе «энергию первосущности» [2, с. 279].

Таким образом, представленное в этом кратком обзоре отношение к слову и его смыслу, к вере, к религиозному, теологическому и философскому познанию складывалось на протяжении многих веков, формируя особый понятийный язык и стиль мышления. Первоначально оно было направлено на изучение природы, ее явлений и процессов. Из множества концепций и учений о природе впоследствии сформировались самостоятельные научные дисциплины: астрономия, физика, метеорология, биология и другие науки со своим собственным предметом исследования и собственной проблематикой. Однако следует заметить, что в VI и тем более в XV в. до н.э. философии не существовало отдельно от науки, а науки – отдельно от философии, поэтому как научные гипотезы, так и различные типы философских учений возникли почти одновременно. Что касается оригинального склада ума, то характерной особенностью древних греков (мыслителей и натурфилософов) были такие важные исследовательские качества, как острота научной пылкостью, тяга к наблюдению и последующему анализу, в рассуждении опора на индукцию и дедукцию, а также склонность к обоснованию. Именно обоснование (обоснованность, достоверность) полученных результатов становится важнейшим критерием всего последующего научного и философского знания. Остается открытым вопрос: является ли философское, фундаментальное знание одинаково воспринимаемым в качестве универсального, к какому бы народу и к какой бы исторической эпохе ни относились сформулированные понятия, отдельные положения или целые концепции? Что указывает на философский характер знания?

На первый взгляд, философское знание (по сравнению с обыденным) предельно абстрактно и поэтому представляется настолько универсальным, что его появление и дальнейшее распространение не может иметь отношение только к одной культурно-исторической традиции как единственно приемлемой для восприятия всеми другими научными и философскими традициями. Происхождение такого рода знания не имеет отношения и к какой-то единственной исторически значимой географической территории, где это знание зародилось, получило дальнейшее развитие и распространение. Между тем, отвечая на вопросы, касающиеся универсализма философского знания (или его отдельных утверждений), следует заметить, что уже в самую раннюю эпоху зарождения философии – а ее, еще раз подчеркну, мы традиционно связываем с греческой натурфилософией – способы рассуждений и направленность этих рассуждений касалась поиска ответов на три основных вопроса, волновавших мыслителей прошлого. Это природа, человек и его разум. Согласно Аристотелю, эти три основных предмета философских размышлений и исследований указали греческим философам пути развития мысли по трем основаниям: логика, этика и природа. Что касается природы, то греческие философы, в частности, досократики, исследовали природу во всех ее проявлениях, описывая и объясняя естественный мир природы исходя из наблюдения. Такое эмпирическое направление преднаучной, натурфилософской мысли дало толчок к развитию конкретных наук естественнонаучного содержания. Наряду с естественнонаучными направлениями, греческих натурфилософов интересовали вопросы общефилософского, метафизическо-



го значения: как устроен мир, как он возник? В целом, характер всей полноты знаний, полученных досократиками можно считать универсальным уже только на том основании, что именно эти философы впервые стали рассматривать мир как рационально организованную систему и утверждали, что несмотря на свою сложность, природа может быть познана и объяснена, в первую очередь, на уровне наблюдаемых явлений.

Наблюдение за многообразием явлений природы способствовало развитию философской мысли в сторону систематичности и простоты. Так возникла и обозначилась одна из главных задач философии – определение «начал», которые, по мысли греков, как раз и отвечают представлению о внутренней организации вещей на их сущностном уровне. Например, природа как некая целостность рассматривается ими с точки зрения организующих ее начал – системно и единообразно повторяющихся явлений (смена времен года, смена дня и ночи, появление звезд и движение планет, смена этапов жизни человека). Постепенно складывается язык общих понятий философского содержания, к числу которых относятся: мир, космос, природа, начало (или принцип), нус (разум). Вместе с формированием языка философских (универсальных) понятий встал вопрос о значении и смысле этих понятий. Так, космос, в широком смысле, ассоциировался и с мирозданием, и с наблюдаемым звездным небом. В то же время в узком, обыденном употреблении слово «космос» у греков обозначало просто «украшение», «наряд» и то, что привносит порядок в организацию наряда, то, как этот наряд организован. В конечном счете, сочетание двух уровней смысла – узкого и широкого, обыденного и философского – позволило привнести в целостное понимание мироустройства и организации наблюдаемого звездного мира нотку эстетичности и красоты.

Опуская дальнейшее рассмотрение истории становления философской мысли Древней Греции, отмечу только те особенности стиля мышления и научного исследования, которые были привнесены в мировую философию именно греками и позже рассматривались повсеместно как имеющие важное методологическое и общетеоретическое значение. Речь идет, прежде всего об острой пытливости ума, характерной для греческих философов и их склонности к обоснованию выдвигаемых или используемых положений. Причем преимущественным способом исследования является наблюдение и анализ. Условием получения истинного знания становится выдвижение гипотез с последующими рассуждениями по аналогии, которые опирались на наблюдение. Распространение такого стиля мышления способствует появлению различных гипотез относительно одних и тех же явлений, а также стимулирует концептуальное разнообразие точек зрения относительно одних и тех же вопросов. Например, мысль о вечности истинно сущего бытия, восходящая к элеатам сохраняет свою актуальность как для философов, так и для богословов последующих эпох. В какой-то мере это относится и к стилю мышления.

В качестве образца философского стиля мышления сошлюсь на метод Сократа, о котором устами Сократа говорит Платон: «Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то пожалуй и ущербно... как бы то ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным;

и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное – идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, – а что не согласно с ним, то считаю неистинным» [4, 100 a-b]. Как можно заметить, в этом цитируемом фрагменте «истины бытия» относятся к отвлеченным понятиям, но не уподобляемым (чему-то), например, путем сравнения, сопоставления; философ «полагает в основу» своего рассуждения только то, что согласуется с самым надежным понятием.

По сути дела, диалог «Федр» посвящен искусству красноречия, которое предполагает умение правильно, предельно ясно и последовательно излагать свои мысли. В тексте этого диалога мы находим также и указание на метод, которым необходимо следовать, в частности, при составлении речей. «Этот метод заключается, во-первых, в способности охватывать все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено и, во-вторых, в способности разделять все виды на естественные составные части (265d-266a). Умение возводить частное к общему и из общего получать частное, без чего нельзя мыслить и излагать свои мысли так, чтобы они были поняты, есть диалектика (266 bc)» [цит. по: 5, с. 90].

Для цели нашего исследования важно подчеркнуть, что именно благодаря грекам обоснование как главная задача научного исследования и/или философского рассуждения становится тем критерием, который определяет уровень достоверности (а, следовательно, обоснованности) любых научно-теоретических или философских исследований. Этот критерий современными учеными, философами рассматривается как универсальный принцип оценки результативности в решении поставленных задач.

Итак, обращение к истории философской мысли не только обогащает нас сведениями культурно-исторического содержания и философского значения, но всякий раз дает новый импульс для интерпретации изучаемых положений.

Напомню, что наряду с познанием природы и ее явлений, греков интересовал сам человек, способы познания мира и человека в нем и все то, что полезно человеку для жизни среди других людей и в государстве. На этом пути вопросы этики рассматривались как другой важный аспект рассуждений о человеке. Основанием для становления предметной области этики были все же те условия, которые касались познания человеческой природы и лучшего, что есть в человеке и что сам человек способен развивать в себе, т.е. добродетель.

Согласно Аристотелю, добродетель есть Высшее Благо, поэтому знание, достойное поведение и овладение наиболее почитаемыми в государстве умениями становятся теми важными критериями успеха и благополучия, к которому должен стремиться человек. Эти простые истины сохраняют свое ценностное и общечеловеческое значение на протяжении многих веков. Определяя благо как высшую ценность, Аристотель соотносит благо с действием внешнего порядка: мужеством, щедростью, умеренностью, а деятельность – с проявлением разума в виде интеллектуальной добродетели, здравого смысла, рассудительности, знаний и практичности. В процессе воспитания молодых людей и по мере взросления эти качества становятся привычными для них способами бытия.

Современная философия, ориентированная на познание человека, рассматривает

этические вопросы, связанные, например, с воспитанием и формированием личности, адресуя их к реализации процесса социализации молодого человека – вхождения его в среду и умения неконфликтно сосуществовать с другими людьми. Этот процесс формирования личности (а также ментальности) рассматривается как объективное условие формирования самосознания, создания образа себя.

В процессе социализации происходит следующее: человек формирует свое сознание исходя из представлений об объектах мира; воспринимает эти объекты, характеризует и оценивает их, в том числе, посредством участия значимых Других, которые указывают на предметы, символически означают их. Изначальная установка на отношение между собой (самосознанием себя) и предметами протекает в среде, визуально и эмоционально насыщенной и в соединении с уже утвердившимися знаниями. Это приводит к пониманию смыслов и к получению дефиниций, идущих от Других, от интерактивных партнеров.

Фаза первичной социализации завершается, как правило, выделением среди смыслов окружения такого понимания себя – создания концепции самого себя, которая оценивается самим человеком как относительно независимая от актуальных и социально значимых партнеров, каковыми являются родители, семья, воображаемый или реальный герой, непосредственный руководитель, авторитетный коллега и т.д. Именно смыслы этих актуальных Других или обобщенного Другого достраиваются воображением в результате интерактивного восприятия. На этой стадии протекания коммуникации как интеракции раскрывается способность человека «считывать» смысл любых очевидных действий своих партнеров по коммуникации, следовательно, закрепляется в сознании и проявляется в последующих актах коммуникации (интеракции) умение приспособить к ним собственные действия.

Интеллектуальный процесс овладения смыслами подразумевает также и непрерывающийся обмен информацией, что как раз и позволяет индивиду наблюдать объекты, оценивать их и наделять их новым смыслом. Таким образом, человек формируется как личность и как творец, создавая образ себя в результате длительного процесса социализации, а также благодаря тому, что проявляет способность познавать и одновременно осознавать то, что он познает. При этом ассоциативное мышление усваивает культурные и социальные стереотипы, делая их узнаваемыми и адекватными – благоприятными для восприятия.

Узнавание (опознание) знакомых элементов: имен предметов, знаков, символов окружающей действительности, понимание таковых оказывается возможным благодаря способности к целостному восприятию мира. Причем отдельные элементы мира воспринимаются в их целостности только как адекватные тому, что уже было воспринято и усвоено еще в раннем детстве в процессе телесного контакта с близкими другими, а также благодаря развивающим социальным контактам, обучению и различным формам коммуникации. Именно благодаря им раскрываются когнитивные способности человека: восприятие, представление, память, внимание, речь, мышление и эмоции, являясь различными гранями сознания.

Особое место в структуре сознания занимает символическая интерактивность.

Этот термин указывает на особую форму восприятия и взаимодействия с окружающим миром, в первую очередь, на уровне интерпретации символического содержания интерактивности как деятельности. Структура символической интеракции такова, что она позволяет рассматривать происходящие в интеракции процессы через построение субъектом взаимно осмысленного пространства, в котором осуществляется понимание его как текста особого рода. Например, человек, погружаясь в воспринимаемое событие, рассматривает его как смысл, образованный таким создаваемым «текстом», подвергаемым интерпретации уже на уровне предпонимания.

В определении понятия предпонимание есть указание на понимание и на то, что ему предшествует. Иначе говоря, понимание с приставкой пред- удачно подчеркивает идею предварительности таких русских слов, как: суждение, рассудок, убеждение, понимание. Все они используются для уточнения сущности процесса познания, рассматриваемого в контексте таких современных философских направлений исследования, как феноменология, герменевтика, социология и др., Например, выбор социологического аспекта рассматриваемой проблемы понимания связан с определением действительности как объективно существующей «понимающей действительности».

Такую понимающую действительность создает культурная среда: наша семья, общество, в котором мы живем и работаем, наконец, государство. Причем восприятие такой понимающей действительности возникает раньше, чем мы начинаем осознавать себя в саморефлексии. В дальнейшем, по мере взросления и социализации, понимающая действительность проявляется для нас в общественных институтах, выступает в качестве социальных норм и культурных образцов, которые формируют и корректируют модель нашего социального поведения. Поэтому можно утверждать, что хорошо развитое чувство сопричастности чему-то важному, умение понять другого, вчувствоваться в его проблему, войти в положение другого – все это является следствием нашего человеческого. Если же этого взаимопонимания по какой-то причине не происходит – человек не хочет войти в наше положение, т.е., проще говоря, не контактен, мы говорим, что он плохо социализируется.

В герменевтике понятия «вчувствоваться» в автора текста, понять его внутренние интенции и «войти в контекст» – эти качества можно характеризовать как близкие по значению феномену предпонимания. Здесь предпонимание предстает и как категория описания, выяснения истинного смысла текста, и как элемент воссоздания смысла. «Этот термин указывает также на возникновение смысла в индивидуальном переживании в последующих фазах символической интерактивности» [6, с. 32]. В процессе восприятия устной речи и в результате интерактивной интерпретации происходит переживание переживаемого и воспринятого в сознании на понимание интересубъективного смысла того, что услышано в процессе беседы. В любом случае, благодаря открытости субъекта к интерактивному восприятию становится возможной сама интеракция, результатом которой становится обмен смыслами (или согласование понятий), выявляемый в процессе беседы.

Не следует забывать, что успешность коммуникации во многом зависит от субъек-

ективных ожиданий и уверенности партнеров в возможности согласовать собственные убеждения с точкой зрения своего собеседника. Поэтому интеракция призвана подтвердить такую перспективу уже только на том основании, что любая форма человеческого общения: беседа, диалог, научный дискурс направлены к взаимопониманию, а также формируют правила, позволяющие партнерам искать объяснения в системе используемых ими слов, понятий, конкретных идей. Обязательность этих правил как раз и организует системы социальных смыслов в интеракции.

Итак, предпонимание квалифицируется и как феномен сознания, и как элемент последовательности переживаний, сопровождающих коммуникацию. Роль интерпретации в процессе интеракции как коммуникации состоит в том, что раскрыть когнитивные, творческие возможности предпонимания, поскольку именно предпонимание запускает в последовательность речи (и в выражение мысли) вступительные предвидения смысла – смысла, который затем корректируется в процессе интеракции всеми участвующими в коммуникации сторонами. Наряду с этим, предпонимание, как важный аспект интерактивной герменевтики позволяет субъекту учитывать биографически обусловленную структуру смысла, т.е. навык вживания, вчувствования, с которых как раз и начинается опыт интерпретации. Этот опыт позволяет интерпретатору истолковывать не только слова и отдельные понятия, но также семиотику культуры, ее гибкий контекст, позволяющий представить в интеракции события культуры как осмысленный и рациональный текст.

#### Список литературы

1. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга третья. // Локк Джон. Сочинения в 3-х т. Т. 1 / Ред.: И.С. Нарский, А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1985.
2. Шукуров Д.Л. Герменевтика богооткровенного имени. СПб.: Нестор-История: Свет, 2021.
3. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 613-801.
4. Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 2. М.: Мысль, 1993. С. 135-191.
5. Шульга Е.Н. Понимание и интерпретация. М.: Наука, 2008.
6. Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М.: ИФ РАН, 2004.

#### Сведения об авторе

Шульга Елена Николаевна – доктор философских наук, Институт философии РАН.

**E. N. Shulga**

**THE FOUNDATIONS OF THE UNIVERSALITY OF PHILOSOPHY  
AND THE MODERN CONCEPTION OF SYMBOLIC INTERACTIONISM**

**Abstract:** *A Correlating conscious actions with cognitive activity or considering consciousness at the level of phenomena (imagination, concepts, understanding, pre-understanding, image of an object), we are dealing with such a form of manifestation of consciousness as interaction. The term «symbolic interaction» implies a certain form of perception, human interaction with the outside world. The essence of symbolic interaction is the fact that between the individual and reality lies a system of meanings that undergo interpretation, for example, in the process of communication. It follows that the interaction of man and the world (things, objects), interaction with other people appears as a «grasping» in the consciousness of the semantic content of those communicative processes that make up the content of symbolic interaction. This position is connected with the latest results in the field of philosophy of mind, meanwhile, the search for the universal foundations of philosophy gives special meaning to those topical issues that prompt us to turn to the very origins of the conceptual language of philosophy.*

**Keywords:** *word, name, meaning, interpretation, communication, interaction*

**References**

1. Locke J. Opyt o chelovecheskom razumenii. Kniga tret'ja [An Essay concerning Human Understanding. Book Three]. Moscow: Mysl Publ., 1985. (In Russian).
2. Shukurov D.L. Germenevtika bogootkrovennogo imeni [Hermeneutics of the Revealed Name]. Saint-Petersburg: Nestor-Istoriia Publ., 2021.
3. Losev A.F. Filosofija imeni [Philosophy of Name] // Losev A.F. Bytie – Imja – Kosmos [Being-Name-Cosmos] / sost. i red. A.A. Taho-Godi. Moscow: Mysl Publ., 1993. Pp. 613-801.
4. Platon. Fedr [Phaedrus] // Platon. Sobranie sochinenij v chetyreh tomah. Tom 2. [Essays in four volumes. Vol. 2] Moscow: Mysl Publ., 1993. Pp. 135-191. (In Russian).
5. Shul'ga E.N. Ponimanie i interpretacija [Understanding and interpretation]. Moscow: Nauka Publ., 2008.
6. Shul'ga E.N. Problematika predponimanija v germenevtike, fenomenologii i sociologii [Problematics of Pre-understanding in Hermeneutics, Phenomenology and Sociology]. Moscow: Institute of Philosophy RAS, 2004.

Shulga Elena Nikolaevna – DSc in Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

УДК 18

## ИССЛЕДОВАНИЕ МЕТАФОРЫ КАК ОСОБОГО ЯВЛЕНИЯ ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ

Майленова Ф. Г.

**Аннотация:** *Исследование метафоры как особого явления языка и ее использования в психологии и философии представляет собой важную междисциплинарную задачу. Без метафоры невозможна успешная коммуникация и взаимопонимание. Способность думать, размышлять и взаимодействовать невозможна без метафор. Благодаря метафорам возможна так называемая «мгновенная» передача информации, что способствует взаимопониманию и дальнейшему наращиванию знаний в диалоге.*

*Метафора также является частью нашей повседневной жизни, пронизывает все наше существование: народная мудрость, заключенная в сказках, различных ритуалах, пословицах, поговорках и т.п. вся пропитана метафорами, которые специалисты стремятся расшифровать уже много веков, и эти осколки глубинной архаичной мудрости нередко оказываются актуальными и для современного человека в век технологий и искусственного интеллекта.*

*Особую роль играет метафора в психотерапии. Многие психологические проблемы не поддаются рациональному пониманию, осмыслению: нередко как причины проблемы, так и ее решение находятся в пространстве, недоступном пониманию и осознанию, и в таких ситуациях приходит на помощь терапевтическая метафора. Работа с метафорами использует возможность языка кодировать с помощью образов скрытую в пространстве бессознательного травмирующую информацию и прорабатывать ее.*

*В ситуации все более увеличивающегося спроса на междисциплинарность с неизбежностью возникает проблема взаимопонимания специалистов разного направления, и метафоры играют ключевую роль в построении языка междисциплинарного общения.*

**Ключевые слова:** *язык метафор, терапевтическая метафора, коммуникация, психотехнологии, этика психотерапии, проблема понимания, междисциплинарность. эпистемологическая метафора, чистый язык.*

### Метафоры в коммуникации

Весь наш язык, включая повседневный, наполнен метафорами. Реймонд В. Гиббс считает, что люди используют в среднем шесть метафор в минуту при обычном общении [1]. Именно метафорой человек может точно выразить «сложные и смутные ряды мыслей, возбужденных неопределенным множеством действий, слов» [2, с. 205]. Действительно, растолковать, объяснить сложное глубинное ощущение не всегда возможно, и именно метафора помогает передать чувство или впечатление, не «распаковывая» и не расшифровывая его, практически целиком. Язык метафор является зачастую самым успешным в общении, когда буквально «не хватает слов» для объяснения и понимания,

а также в ситуациях настолько заряженных эмоционально, что прямой разговор чреват конфликтами из-за слишком сильных эмоций.

Часто метафоры используются при обучении и воспитании, так как для того, чтобы усвоилась незнакомая информация и возникло новое знание, они должны закрепиться в сознании с помощью чего-то знакомого. Согласно Аристотелю, метафора создаёт атмосферу психологической стабильности, используя знакомые слова и понятия, и при этом делает «речь не затасканной и не низкой, а слова общеупотребительные придают ей ясность» [3, с. 113]. К тому же метафоры, апеллируя к сенсорному опыту, опираются на то, что мы все имеем тело и живем в физическом мире, имеющем гравитацию, и наши переживания физического мира влияют на переживания ментальных событий. Эмоции и моральные оценки зачастую описываются через физические свойства предметов (теплый-холодный, далекий-близкий, острый, ядовитый, кипеть от ярости, гореть от любви, похолодеть от ужаса и т.п.), и этот социальный феномен усваивается уже в раннем детстве: даже маленький ребенок очень быстро улавливает, что, например, тепло означает нежность, преданность, любовь и близость, важные вещи (такие как дом, родители) – большие или находятся в центре, а уколоть или ранить можно не только буквально, но и словом и даже взглядом [4]. При анализе детских рисунков эту особенность психики используют для диагностики как психического состояния самого ребёнка, так и стиля взаимоотношений в семье - по размеру, цвету и расположению фигур на картинке.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский, анализируя метафору «у него железный характер», подчеркивает, что весь объем информации, который компактно умещается в двух словах, помогает говорящему не перечислять все черты характера, в которых и заключается его сила. «Метафора является здесь кратчайшим и удобнейшим путем к установлению и выражению данного понятия» [5, с. 112]. Главное в метафорах, по его словам, это то, что это один из самых экономичных приемов концентрации мысли в одном емком образе.

Свойство человеческой психики создавать сходство между различными классами объектов по самым порой неожиданным основаниям всегда использовалась для передачи мыслей, идей, эмоций. «Как в письменной истории, когда она возникла, так и в мифах, ведущих в самые далекие и сокровенные глубины воспоминаний человека о своем опыте, метафора использовалась как механизм, при помощи которого передавались и развивались идеи. Шаманы, философы, проповедники - все они в сходной манере интуитивно сознавали и использовали мощь метафоры. Начиная с известной аллегории с пещерой у Платона и кончая Зигфридом Вольтера, начиная с проповедей Христа и Будды и кончая учением Дона Хуана, метафора всегда присутствовала в них как средство изменения людей и воздействия на их поведение» [6]. Позволяя избежать многословия, метафора доносит информацию в кратком, емком и эмоционально заряженном виде, позволяя получать доступ к человеческой мудрости, накопленной в течение тысячелетий и дошедшей до нас в виде метафор. Стоит добавить, что для современного человека также важны и ценны мифы, сказки, легенды - они представляют собой квинтэссенцию опыта человечества в проживании сложных, порой тяжелых и конфликтных ситуаций, позволяя получать этот опыт в зашифрованном виде и пользоваться им. Восприятие



таких текстов становится для читателя или слушателя не только своего рода образцом поведения в сложной ситуации, но также и метафорой его собственного состояния - в результате повышается психологическая компетентность, обнаруживается выход из сложного положения, нередко приходит утоление боли или даже полное избавление от внутренних проблем. Таким образом происходит интеграция мудрости, полученной извне в метафорической форме, и внутренних ресурсов личности.

Это свойство нашей психики успешно используется в психотерапии. Те глубинные процессы, которые проходят в бессознательном и недоступны рациональному анализу, можно изменить с помощью специальных техник, позволяющих вступать в диалог с бессознательным, и одна из таких техник - построение терапевтических метафор. Особенность психотерапевтического общения состоит в том, что язык выступает не просто как средство общения, а инструмент, позволяющий получить доступ в бессознательное, в ту область человеческого «Я», где информация существует в виде образов, телесных ощущений и где хранятся воспоминания о всех прошедших событиях – как самые болезненные, травмирующие, так и самые счастливые и вдохновляющие. Метафора позволяет получить туда доступ и использовать энергию этих воспоминаний, а также мягко преодолеть сопротивление терапии и творчески прорабатывать травмы. Следует добавить, что энергию исцеления могут содержать в себе не только счастливые воспоминания, но и воспоминания о пережитых трудностях или даже травмах - будучи переработаны, они могут превратиться в воспоминания о победах, которые могут впоследствии давать силу выстоять в новых жизненных испытаниях.

Поначалу метафоры в психологии использовались лишь в качестве иллюстративного материала. О метафоричности языка психических образов заговорили после открытия психоаналитического метода З. Фрейдом [7], когда он ввёл в медицину, а затем в психиатрию и психотерапию понятия из литературы и экономики [8], создав одну из самых знаменитых, причудливых и влиятельных теорий. Показательно, что популярность его теории во многом объясняется яркими метафорами, особенно самой главной, на которой зиждется вся его теория, «психика - это айсберг», благодаря которой множество людей, далеких от медицины и психологии получили иллюзию, что им теперь понятно, что такое психика. К сожалению, огромная популярность и упрощение теории Фрейда сильно исказили ее понимание и восприятие. Его последователь К.-Г. Юнг предложил исследовать психику с помощью сказочных и мифических метафор в жизни человека [9], что легло в основу весьма популярной сегодня сказкотерапии, которая позволяет успешно работать как с детьми, так и со взрослыми. Э. Фромм [10], ярчайший представитель гуманистической психологии, разработал уникальную технику толкования сновидений, рассматривая их как метафорическую «память предков» и универсальный язык символов, дошедший до нас с древности. Так как сон - это продукт деятельности собственной психики, им нередко доверяют больше, чем интерпретациям и советам постороннего человека, пусть и специалиста. Так называемые «сны - постановка проблемы» или «сны - решение проблем» действительно могут оказать бесценную помощь как при диагностике состояния клиента, так и при поиске методов решения выхода из проблемной ситуации.

### Терапевтические метафоры

Различные психотерапевтические школы широко используют метафору. Особого внимания заслуживают терапевтические метафоры, которые используются в гипнотерапии. Гениальный М.Эриксон, непревзойденный специалист XX века в области гипноза, чей метод лечения с помощью терапевтических метафор в форме рассказывания специальных историй является вдохновляющим примером для тысяч терапевтов всего мира [11], верил в скрытые возможности человеческого бессознательного. Его невероятные исцеляющие истории по сей день кажутся чудом [12; 13]. Он мог рассказать историю о чем-то, казалось бы, вовсе не имеющем отношения к болезни клиента, тот слушал удивляясь, затем уходил и начисто забывал о своей проблеме. А дело в том, что все эти истории были не случайны - они содержали зашифрованные послания в виде способов решения проблемы, успешных ментальных стратегий, которые бессознательное считывало и начинало применять, минуя рациональное критическое мышление. А выглядело все как волшебство.

Влияние терапевтической метафоры не прямое, очень тонкое и деликатное. «Смысл рассказанного «попадает в точку», но каким-то удивительно отстранённым путём» [14, с. 36]. Ученики Эриксона Кэрл и Стивен Лэнктоны на основе его метода сконструировали специальные лечебные метафоры для различных лечебных целей [15].

Вся современная гипнотерапия, предтечей которой является М. Эриксон, благодаря способности метафор в виде зашифрованных посланий вступать в диалог с бессознательным клиентов, активно использует их как средство утolenия боли, как психической так и физической, вплоть до обезболивания медицинских операций, что крайне ценно для пациентов с непереносимостью анестезии. Также применение метафор бесценно для выработки творческих решений и гармонизации внутреннего состояния. Наш современник, врач и талантливый психолог и гипнотерапевт Ж. Беккио утверждает, что «гипноз - это естественное явление» [16, с. 4], в которое мы спонтанно попадаем много раз в день. Его стиль работы, который он поначалу назвал «новый гипноз», подчеркивая, что гипноз не есть сон, а наоборот, самое продуктивное состояние нашей психики, позволяет использовать ресурсы бессознательного с помощью терапевтических метафор, которые имеют особую структуру, соответствующую глубинной структуре решения проблем. Обучение гипнотерапии включает в себя и умение составлять такие метафоры с учетом как специфики проблемной ситуации, так и особенностей характера каждого клиента. С помощью специальных приемов создаются метафоры, которые являются специфичными именно для данного клиента - с его жизненным опытом, мировоззрением, особенностями его языка, характера, типа реагирования на стрессы и конфликты, убеждениями и ценностями. С учетом всех этих факторов психотерапевт создает историю, в которую иносказательно, метафорически вплетена история возникновения проблемы, этапы ее развития и варианты решения.

Зачастую именно метод метафор позволяет излечить проблемы, которые длятся много лет. Страдания, длящиеся долго - результат того, что что-то помешало мозгу переработать болезненный опыт в момент получения травмы. Причина объясняется тем, что

на момент травмирующего события (или периода жизни) у человека не было достаточно внешних и внутренних ресурсов: физическая или психическая невозможность другой реакции (в ситуациях насилия или внешних катастроф, таких как природные катаклизмы, война, пожар, транспортное происшествие и т.п.), малый возраст пациента, его сильная эмоциональная и/или физическая зависимость от человека, ставшего источником травмы. Однако в данный момент, хотя угроза уже позади, последствия той травмы продолжают причинять боль и мешают нормально жить дальше, а прошлые страдания как бы «застряли» в теле в виде соматических болей. Однако даже пройдя страшный, разрушающий травматический опыт насилия (эмоционального, физического, сексуального), который обычно вытесняется, но продолжает отравлять жизнь, личность способна в метафорическом пространстве вернуться в него и переработать этот опыт так, что страшная ситуация из прошлого перестанет играть актуальную роль в реальной сегодняшней жизни, в порой даже может превратиться в свою противоположность - позитивный опыт преодоления и обретения силы.

Как именно работает метафора, на уровне нейронов мозга - пока что для нас тайна, хотя в будущем, с развитием нейронаук мы сможем приоткрыть завесу этой тайны, но видимо в особом состоянии сознания происходит глубинная переработка травмирующей информации, и старые воспоминания в результате либо перестают быть такими болезненными, либо вовсе уходят из актуальной памяти. Пока что мы можем судить о эффективности метафор по практическому результату - улучшению состояния пациента, нередко уже на первом сеансе. Если болезненный опыт переработан, по выходу из транса вся жизненная ситуация магическим образом меняется. Как именно протекают процессы в пространстве бессознательного и в какой именно момент произошла трансформация — можно судить только опосредованно, так как клиент, хотя он обычно во время сеанса активен, может разговаривать, отвечать на вопросы и в некоторой степени наблюдать за собой, воспринимает происходящее через яркие эмоционально окрашенные образы и пребывает в процессе всего сеанса внутри особого образного мира, похожего на мир сновидений или медитации. В целом смысл построения терапевтических метафор в том, что они позволяют достичь максимально ресурсного состояния психики, подобно детскому творческому воображению. Таким образом, язык метафор является самым успешным в общении с пациентами как при обсуждении сложных случаев, когда буквально «не хватает слов» для объяснения и понимания, а также в ситуациях настолько заряженных эмоционально, что прямой разговор не получается из-за слишком сильных эмоций, так и при проработке их проблемных ситуаций и исцелении. Несмотря на то, что техники эриксоновского гипноза не предполагают особо глубокого погружения в транс, похожего на сон, каковое используется при директивном медицинском гипнозе, тем не менее основная работа, которая происходит во внутреннем пространстве клиента, уходит из его осознания по завершению процесса. Это забывание чем-то похоже на забывание снов, которые могут быть насыщенными очень яркими эмоциями, порой тяжелыми и страшными, порой невероятно счастливыми, и сразу по пробуждению их сложно отделить от реальности, но в итоге они как бы удаляются все дальше. Так и при выходе из трансового состояния, для клиента весьма насыщенного

эмоционально, как по окончании театрального спектакля, словно бы опускается занавес, затихают звуки и приходит тишина... Возможно в этом забывании - особая мудрость нашей природы, которая закрывает наше сознание от созерцания слишком тяжелых картин нашей жизни, сохраняя нам силы рассудок для дальнейшего проживания.

### Метафоры и проблема понимания

Возникновение проблемы понимания связано с фундаментальной проблемой невозможности понимания, реальностью непонимания [17, с. 704] при постоянной, никогда до конца неутоленной страсти человека к полному пониманию. В том, что касается языка, текста, метафоры или образа, речь может идти, прежде всего, о внезапном обнаружении «разрывов» в языке (тексте) сознания (бессознательного), тем, что может быть обозначено как «прерывистость» в опыте бытия, субъективно воспринимаемая как «непереносимая пустота», «аннигиляция», «абсолютное отчаяние» и потеря. Эту проблему понимания, являющуюся ключевой как в практической психологии, так и в междисциплинарном научном дискурсе, также помогает решить грамотное применение образного языка и метафоры, что позволяет обойти необходимость долгих словесных объяснений.

Для того, чтобы более полно осмыслить познавательный опыт человека, необходимо признать, что существуют различные познавательные (когнитивные) практики. Если эпистемология исследует структуру знания и его семиотическое устройство, то герменевтика как ведущая когнитивная практика современности – искусство понимания (интерпретации) смысла, знака, симптома или текста (языка).

Естественным пределом герменевтики В. Дильтея, основанной на идее интуитивного познания, вчувствования (эмпатической совместности) и переживания, явилась проблема выразимости, предела перевода с языка чувственного на уровень общезначимого, обще-понимаемого. Онтологическая герменевтика М. Хайдеггера образовала мост между психологической герменевтикой В. Дильтея и лингвистической герменевтикой П. Рикера, который, в свою очередь, полагал, что теория психоанализа обладает значительными интерпретационными возможностями и может быть понята именно как психологическая герменевтика

Психоаналитическая традиция как глубинная герменевтика (А. Лоренцер) рождена идеей «попытки перевода» бессознательного (телесного, чувственного) опыта, создания языка понимания между двумя субъектами онтологического опыта (психоаналитик и его пациент), или автор (пациент) и интерпретатор (аналитик) для нахождения общего смыслового содержания в интерпретации [18, с. 127-135]. Поиск понимания имеет уже не только интеллектуальное, но и практическое значение, так как от того, удалось ли его достигнуть, зависит успех психотерапии.

Интерпретация в психотерапевтическом (психоаналитическом, глубинном) смысле являет собой уникальный опыт перевода интуитивного узнавания (понимания) интерпретатором вербального и/или невербального «послания» автора на понятный им обоим язык, создание ими языка взаимопонимания, благодаря которому язык бессоз-

нательного автора (пациента) становится понятен ему самому и дает толчок к изменениям и, в конечном счете, к выздоровлению от телесного или душевного недуга.

«Настоящая теория рациональности – это идея о том, что мы думаем посредством фреймов, метафор, нарративов», – пишет Б. Берген [19]. По его мнению, идея о человеке как об исключительно разумном существе должна быть дополнена новыми знаниями, показывающими роль эмоций, образов, внутренних пристрастий и метафоричности человеческого мышления при принятии решений. Работа современного практического психолога представляет собой соединение этих двух начал в природе человека, так как зачастую именно болезненный разрыв между эмоциями и рацией становится основной причиной личностных проблем.

### **Специфика языка психотерапии и понятие «чистого языка»**

Психотерапевт работает словом, используя способность слова не только отражать внутренний мир человека, но и менять его, помогать справляться с болью, исцелять. Однако неверно понятое или не так сказанное слово способно повести терапевта по ложному пути и не только не решить проблему пациента, но и нанести тому дополнительную травму. Для улучшения качества терапевтического общения важно, кроме специальных психологических навыков, умение правильно пользоваться языком, задавать нужные вопросы и внимательно слушать ответ, так как язык обладает способностью менять состояние человека, кодируя, передавая и воспроизводя информацию, скрытую в пространстве бессознательного.

Особенность психотерапевтического общения состоит в том, что язык выступает не просто как средство общения, а инструмент, позволяющий получить доступ в бессознательное, в ту область человеческого «Я», где информация существует в виде образов, телесных ощущений и где хранятся воспоминания о всех прошедших событиях, как самые болезненные, травмирующие, так и самые счастливые и вдохновляющие. Метафора позволяет получить туда доступ и использовать энергию этих воспоминаний, а также мягко преодолеть сопротивление терапии и прорабатывать травмы. Моральная ответственность психолога – тема особого исследования [20], ему необходимо быть предельно внимательным при выборе слов, выражений, интонаций. Одна из важнейших задач терапевта – говорить с клиентом на его языке, и в его ответственность входит также корректное использование языка. Многие терапевты попадают в так называемую «эпистемологическую ловушку» [21, с. 221] и совершают большую (увы, типичную) ошибку — руководствуются в интерпретации состояния клиента своим собственным опытом, полагая, что они «узнали» типическую проблему и им уже «известно», что нужно делать. Такие поспешные выводы могут не только затормозить процесс терапии, но и нанести клиенту вред. Кроме ускользания истины, которая могла бы подарить ясность видения при более внимательной коммуникации, для процесса терапии это чревато и потерей возможности исцеления: суть проблемы может потеряться и вновь уйти вглубь, симптом может вернуться и даже усилиться. Разумеется, психотерапевты поступают так не по злему умыслу, а из-за инерции мышления, которая присуща всем людям благодаря свойству мозга быстро находить соответствие нового опыта уже имеющемуся и размещению новой информации в кластер «подобное=известное». Вследствие

этого появляются преждевременные оценки, выводы и суждения, которые строятся, учитывая лишь часть новой информации, опуская и теряя остальное, порой весьма важное. Иногда подобное ускользание части информации происходит по причине неприятия психотерапевтом каких-то эмоциональных реакций клиента, его ценностей и убеждений, и тогда может произойти вытеснение и неосознанное «не замечание» неприятной или неприемлемой по моральным или другим соображениям информации. Однако психолог должен уметь абстрагироваться при работе с клиентами от собственной позиции, чувств, оценок, даже мировоззренческих установок и убеждений. Умение уважительно принимать все эмоциональные реакции клиента, независимо от его (терапевта) собственных эмоций по поводу этих реакций - одно из важнейших профессиональных и личностных качеств, необходимых психологу. Предельно спокойное и нейтральное отношение к любым, даже самым необычным проявлениям клиента - неотъемлемое качество психолога для эффективной работы.

Психотерапевту важно помнить, что он не должен допускать «загрязнения» терапии и языка своими шаблонами и мнениями. Язык психотерапевта должен быть максимально чистым. Чистота языка означает, что терапевт в коммуникации с клиентом должен использовать язык клиента, стремясь не добавлять от себя ничего: при построении терапевтической метафоры он берет лишь те слова и понятия (не заменяя их на похожие), какие использовал клиент, стараясь озвучивать их с теми же интонациями, и с такой же скоростью и громкостью. Именно это предельно чистое отзеркаливание языка клиента позволяет максимально точно отразить внутреннее пространство клиента, обойти его сопротивление и создать состояние динамического трансa. Важнейшая составляющая навыка «очищенного мышления» - отказ от эгоцентризма и привычки рассматривать других как часть своего собственного мира, и это личностное свойство редко явантроп врожденным, его необходимо сознательно формировать и постоянно контролировать.

Строгость и чистота языка - важнейшее условие успешной терапии в любой психотерапевтической школе, однако работа с эпистемологической метафорой предъявляет к использованию языка предельно строгие требования. «Чистый язык» в этой технике не означает грамматически правильный, грамотный язык. Чистота языка обусловлена тем, насколько терапевту удалось вести сеанс, в точности воспроизводя вокабулярий пациента. Научиться чистому языку непросто, это требует постоянной концентрации внимания и удержания фокуса внимания на клиенте, на его истории, его языке, а также на его невербальных проявлениях, таких как дыхание, поза, изменение тембра голоса и скорости речи, мимика и жесты, а также смех и слезы.

Вот что представляет собой «чистый язык» в рамках этого метода [21, с. 221]:

- в нем нет предположений и ожиданий терапевта, который использует только собственные слова и метафоры клиента так, чтобы не «загрязнить»;
- в ходе работы терапевт повторяет особенности поведения и речи клиента, даже если они кажутся ему странными;
- речь не идет о грамматической или стилистической правильности языка;
- используются то же время и те же формы глаголов (и местоимений), которые использует пациент;

- терапевт должен с теми же интонациями, не перефразируя, не конкретизируя, не интерпретируя и не усложняя предложения, в точности повторять то, что говорит клиент;
- если клиент находится в диссоциации относительно травматического опыта и говорит о чувствах ребенка в третьем лице, терапевт тоже говорит в третьем лице;
- чтобы тщательно отслеживать невербальные реакции, необходимы паузы, нужно ценить молчание, потому что в эти моменты созревает, усиливается и трансформируется информация.

Эпистемологические вопросы, разработанные Д. Гроувом для психотерапии, можно применять и за рамками психотерапии: их можно рассматривать как упражнение для отработки навыка «чистого мышления», которое полезно для межличностной, профессиональной, деловой коммуникации, для улучшения качества научных дискуссий. Умение слышать именно то, что говорит собеседник, не домысливая за него и не приписывая ему собственные чувства, стремление удерживать состояние незнания, поиска, вопрошания - навык, способный разрешить или предотвратить большую часть межличностных и даже профессиональных конфликтов.

### **Между философией и психологией**

Несмотря на то, что психология некогда была частью философии, и существует множество пересечений в теоретической области, зачастую две эти науки говорят на совершенно разных языках. Эпистемология как наука, изучающая процесс мышления и понимания, является наиболее близкой к «зоне обмена» [22] между философией и практической психологией и способна стать мостиком между этими важнейшими областями знания о человеке. Способность практикующего психолога увидеть за психическими явлениями экзистенциальные проблемы, такие как страх смерти или ситуацию морального выбора позволяет рассматривать человека более полно и комплексно и расширяет возможности психотерапии. Примером плодотворного обогащения практической психологии философией является эпистемологическая метафора, и этот метод чрезвычайно эффективен, позволяет работать с тяжелейшими травмами раннего детства, такими как насилие, инцест, опыт различных катастроф. Такие ситуации зачастую вытеснены в бессознательное и сам пациент может о них не помнить, страдая от той или иной психической проблемы, которые никак не поддаются лечению. Вскрытие же проблемы может оказаться ошеломительным как для самого пациента, так и психотерапевта, если он не имеет соответствующей подготовки работы с такими тяжелыми травмами, и в результате недостаточно корректной работы психотерапевта пациент может получить новую психологическую травму. Метод эпистемологической метафоры позволяет обойти эту опасность ре-травмирования, так как в нее встроен этап метафорической переработки тяжелой затяжной проблемы и эмоций, связанных с ней. На этом этапе не происходит полного содержательного погружения в травмирующую ситуацию, а благодаря активному подключению рации получается абстрагироваться от воспоминаний, связанных с чрезмерной эмоциональной и физической болью. Метод работы эпистемологической метафоры показывает, что такая возможность (при достаточной подготовке терапевта) существует, и можно тонко и в то же время ре-

шительно преодолеть препятствия, возникающие на пути терапии. «В качестве материала для эпистемологической метафоры используют собственные слова пациента, которые прошли стадию кинестетического опыта, благодаря чему они сразу достигают глубин бессознательного» [21]. Специально разработанные эпистемологические вопросы, задаваемые строго по алгоритму, позволяют построить терапевтическую метафору и сделать процесс исцеления возможным. Ситуация психотерапевтического сеанса, в котором клиент максимально глубоко переживает свои эмоции и в то же время стремится осмыслить свой опыт, сама по себе является метафорой познания и жизни в целом.

Терапевтическая метафора, которая используется в современной гипнотерапии, обращается в ресурсам творческого бессознательного, и благодаря диалогу с ним не просто появляется новое поведение и новое знание - порой меняется вся структура личности в целом, что еще раз доказывает магическую силу слова. Искусство создания динамического транса, который достигается путем поочередного сопровождения клиента из пространства его телесных ощущений в пространство творческого мышления с нагружением его рацио и далее возврат его к ощущениям в теле, с использованием правил «чистого языка» позволяет увидеть, каким образом язык может становиться материальным и обретать исцеляющую силу.

Терапевтическая ситуация динамического транса, в которой клиент находится в активном состоянии ума, но в то же время поглощен своими ощущениями, попеременно погружаясь в различные виды опыта: телесного, языкового, логического, образного, что позволяет ему получить доступ к скрытым ресурсам творческого бессознательного, сама по себе является метафорой, с помощью которой можно описать идеальный трансфер знаний и практик в обществе, в котором чувственно-материальный опыт перемежается с образным мышлением и подвергается логико-философскому анализу. Если все эти составляющие части трансфера взаимодействуют корректно и между ними есть понимание, не просто появляется новое знание - меняется вся структура в целом, и эту трансформацию описывает метафора творческого бессознательного.

Таким образом, взаимообмен между психотерапией и философией возможен в том, что не только философия обогащает психотерапию теоретическими знаниями в области сознания и мышления, но и психотерапия «возвращает долг» в виде практик, позволяющих философской рефлексии стать более эффективной.

### **Метафоры в философии**

Осмысление метафоры в философии прошло ряд этапов. Несмотря на то, что метафоричность изначально была неизменным атрибутом философской мысли, долгое время она воспринималась как свойство естественного языка, необходимый элемент коммуникации или художественный прием, поэтому в большинстве исследовательских работ основное внимание уделяется анализу метафоры на стыке философии и лингвистики. В то же время сближение философии не только с литературой, но и психологией отражает стремление философов современности постичь тайны человеческой психики и мышления, которые невозможно исследовать и описать без попыток шагнуть в пространство



бессознательного. Поэтому для философа метафора - это еще и способ познания.

Близость языка художественного и философского прослеживается именно в использовании метафор, каковые служат в философии прежде всего для более глубокой и точной передачи смысла, и тут мы говорим о языке философии и способах высказывания философских идей. Если филология рассматривает метафору как языковой феномен, то цель философии – исследовать, как через метафору реализуется мышление и познание. Философское знание выходит за пределы обыденного восприятия, двигаясь от поверхностного уровня к глубинному слою сущего, и чтобы передать этот ход мысли, античные философы широко используют возможности метафоры. Аристотель подчеркивает, что метафора позволяет, «говоря о действительном, соединять с ним невозможное» [23, с. 109]. Возможно, самое традиционное представление о метафоре, как о риторическом приеме, берущее начало от Аристотеля, нашло отражение в сравнительном подходе. Представители этого подхода говорят о метафоре как о скрытом, «стянутом» сравнении, разворачивающемся путем опоры на знания о мире, которые есть у человека [24, с. 236]. Платон, показывая рождение и ход философской мысли, использует метафоры борьбы, войны для описания спора, дискуссии, а Сократ в своих диалогах уже не воюет, а играет и охотится за истиной. Также он изображает говорящего ваятелем, а используемые им слова называет воском, из которого лепится образ [25]. Впоследствии метафора «лепить образ» вошла в повседневный язык, и сегодня заключенная в ней сила и энергия используется в гипнотерапии при создании исцеляющих метафор.

Познавательная функция метафоры отразилась в философии Нового времени с ее ориентацией на науку и рациональное познание. Ф. Бэкон видит цель метафоры в объяснении результатов познавательной деятельности, так как для понимания нового большинству необходимо поначалу сравнить это новое с чем-то известным [26]. Таким образом в философии Нового времени метафора используется как средство для риторики, метод познания, а также для популяризации науки и ее достижений.

Дальнейшее расширение использования метафоры мы видим в философии жизни, ярчайшим представителем которой является Ф. Ницше. Эссеизация философии, возобновление ее сближения с литературой и поэзией способствовало изменению стиля философствования, и в этом новом стиле метафора занимает ключевое место. Работа «Так говорил Заратустра» – это фактически метафора в метафоре. Само произведение – это уже миф, в котором разворачивается метафорическая история странствий Заратустры. Сам герой Ницше также постоянно говорит метафорами. Опираясь на эмоционально насыщенные метафоры «смерть Бога», «рабская мораль», «стадное чувство», не чураясь негативно окрашенных метафор вроде «блоха» или «ядовитые базарные мухи», Ницше использует силу эмоций для оправдания своей позиции [27], достигая взаимодействия и взаимопроникновения метафор разного уровня, и такой прием порождает новые грани смыслов.

В философии периода постмодерна метафора имеет множество различных интерпретаций, и все шаги – от применения до интерпретации метафор - становятся проявлением творчества, фантазии, что позволяет выйти на новый уровень понимания. Можно сказать, что имеет место радикализация метафоры. Р. Рорти в своей книге с ме-

тафоричным заголовком «Философия и зеркало природы» утверждает: «Именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения, определяют большую часть наших философских убеждений» [28]. Ж. Деррида идет дальше, утверждая, что «история метафизики, как и история Запада, становится... историей метафор или метонимий» [29]. Ведущую роль метафоры в познании подчеркивает и Ф. Анкерсмит: «Возможно, что метафора вообще есть наиболее мощный лингвистический инструмент, который мы имеем в нашем распоряжении для преобразования действительности в мир, способный адаптироваться к целям и задачам человека. Метафора «антропоморфирует» социальную, а иногда даже физическую реальность и, осуществляя это, позволяет нам в истинном смысле этих слов приспособиться к окружающей действительности и стать для нее своими» [30, с. 85]. Таким образом, современное понимание метафоры в философии имеет множество аспектов: от роли в мышлении и познании глубинной сути сущего до глобального обобщения метафоричности как стиля жизни. А значит, в условиях все более увеличивающегося спроса на междисциплинарность с неизбежностью возникает проблема взаимопонимания специалистов разного направления, и метафоры играют ключевую роль в построении языка междисциплинарного общения.

В современной философии использование метафор обретает особо важную роль как для понимания философских текстов, так и, учитывая роль философии в создании междисциплинарных связей, как инструмент организации и структурирования человеческого опыта и знаний о мире [31].

### Заключение

Язык может быть точным, тонким и опасным, как оружие. Он может ранить как нож и может исцелять как скальпель. Способность метафоры проникать в самую суть нашего бытия позволяет многократно усилить эти свойства языка, доводя его порой до магии: язык может становиться материальным, проникать сквозь толщу незнания и непонимания, обретать исцеляющую силу. С помощью метафор, используя понятный каждому образный язык предметного мира, можно представить и понять сложнейшие вещи, которых не было в личном опыте. Способности размышлять и взаимодействовать невозможны без метафор. Благодаря метафорам возможна так называемая «мгновенная» передача информации, что способствует взаимопониманию и дальнейшему наращиванию знаний в диалоге. Благодаря исследованию влияния метафоры на наш язык, познание, особенности коммуникации и эмоциональные состояния мы можем сделать еще один шаг в постижении тайн нашего мозга и нашего творческого бессознательного.

### Список литературы

1. Raymond W.G.Jr. Categorization And Metaphor Understanding // Psychological Review. 1992. 99 (3). P. 572-577.
2. Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990.
3. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Поэтика. Риторика / Пер. с древнегреч. В.Г.

- Аппельрота. СПб.: Азбука, 2000.
4. Lakoff G., Johnson M. *Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York, 2008.
  5. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Литературно-критические работы. В 2-х т. Т. 1. Статьи по теории литературы; Гоголь; Пушкин; Тургенев; Чехов. М.: Художественная литература, 1989.
  6. Бэндлер Р. Предисловие к книге // Гордон Д. *Терапевтические метафоры*. СПб, 1995.
  7. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Пер. с нем. М.: ЛитРес, 2013.
  8. Какзанова Е.М. Метафора в трудах Зигмунда Фрейда // Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. М., 2011. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafora-v-trudah-zigmunda-freyda/viewer> (дата обращения 20 июня 2023).
  9. Юнг К.-Г. Архетипы и коллективное бессознательное / Пер. с нем. А.М. Чечиной. М., 2019.
  10. Фромм Э. Забытый язык / Пер. с англ. А.А. Александровой. М.: АСТ, 2017.
  11. Гордон Д., Майерс-Андерсон М. *Феникс: Терапевтические паттерны Милтона Эриксона*. М., 2014.
  12. Эриксон М. *Мой голос останется с вами: обучающие истории Милтона Эриксона*. / Пер. с англ. В.В. Турыгина СПб.: Петербург XXI век, 1995.
  13. Эриксон М. *Стратегии психотерапии* / Пер. с англ. Л.М. Шлионского. М.; СПб.: Ювента, КСП+, 1999.
  14. Миллс Дж., Кроули Р. *Терапевтические метафоры для детей и «внутреннего ребенка»*. М., 2000.
  15. Лэнктон К.-Х., Лэнктон С.-Р. *Волшебные истории: ориентированные на цель метафоры при лечении взрослых и детей*. Воронеж, 1996.
  16. Беккио Ж, Жюслен Ш. *Новый гипноз Практическое руководство*. М., 1997.
  17. Автономова Н.С. *Познание и перевод. Опыты философии языка*. М.: РОССПЭН, 2008.
  18. Бороненкова Я.С. Психоаналитическая герменевтика // Вестник МГЛУ. Философия и культурология. 2010. Вып.11. С. 127-135.
  19. Benjamin K. Bergen. *Louder Than Words: The New Science of How the Mind Makes Meaning*. NY: Basic Books, 2012.
  20. Майленова Ф.Г. *Выбор и ответственность психолога-консультанта*. М.: КСП+, 2003.
  21. Доморацкий В.А. *Краткосрочные методы психотерапии*. М.: Издательство Института психотерапии, 2007.
  22. Галисон П. Зона обмена: координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. 2004. №1. С. 64-91.
  23. Аристотель. *Об искусстве поэзии* / Пер. с древнегреч. В.Г. Аппельрота М.: Гос. издательство художественной литературы, 1961.
  24. Миллер Дж. *Образы и модели, уподобления и метафоры* // Теория метафоры / Под

- ред. Н.Д. Арутюновой. М., 1990. С. 236-283.
25. Платон. Диалоги / Пер. В.С. Соловьева, С.А. Жебелева, Я.М. Боровского. М.: ЭКС-МО, СПб, 2020.
  26. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1978.
  27. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / пер. с нем. Н. Полилова, К. А. Свасьяна // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: прелюдия к философии будущего. К генеалогии морали: полемическое сочинение. Сборник. М.: Академический проект, 2007.
  28. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. Ун-та, 1997.
  29. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб, 2000. С. 352-368.
  30. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003.
  31. Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Пер. с англ. А.Н. Баранова, А.В. Морозовой. М.: ЛКИ, 2017.

### **Сведения об авторе**

Майленова Фарида Габделхаковна – доктор философских наук, Институт философии РАН.

**Maylenova F. G.**

### **THE STUDY OF METAPHOR AS A SPECIAL PHENOMENON OF LANGUAGE IN PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY**

***Abstract:** The study of metaphor as a special phenomenon of language and its use in psychology and philosophy is an important interdisciplinary task. Without metaphor, successful communication and mutual understanding are impossible. The ability to think, reflect and interact is impossible without metaphors. Thanks to metaphors, the so-called «instant» transfer of information is possible, which facilitates mutual understanding and further builds knowledge in dialogue.*

*Metaphor is also a part of our everyday life, permeates our entire existence: folk wisdom contained in fairy tales, various rituals, proverbs, sayings, etc. is saturated with metaphors, which experts have been trying to decode for many centuries, and these fragments of deep archaic wisdom are often relevant to modern man in the age of technology and artificial intelligence.*

*Metaphor plays a special role in psychotherapy. Many psychological problems do not lend themselves to rational understanding and comprehension: often both the causes of the problem and its solution are in a space inaccessible to understanding and realisation, and in such situations the therapeutic metaphor comes to the rescue. Work with metaphors utilises the ability of language to encode with images the traumatic information hidden in the space of the unconscious and to work through it.*

*In the situation of ever-increasing demand for interdisciplinarity, the problem of mutual understanding of specialists from different disciplines inevitably arises, and metaphors play a key role in the construction of the language of interdisciplinary communication.*

**Keywords:** *language of metaphors, therapeutic metaphor, communication, psychotechnologies, ethics of psychotherapy, problem of understanding, interdisciplinarity. epistemological metaphor, pure language.*

### References

1. Raymond W.G.Jr. Categorization and Metaphor Understanding // Psychological Review. 1992. 99 (3). P. 572-577.
2. Potebnja A.A. Teoreticheskaja pojetika [Theoretical poetics]. Moscow: Vysshaja shkola Publ., 1990.
3. Aristotle. Pojetika [Poetics] // Aristotle. Pojetika. Ritorika [Poetics. Rhetoric]. Saint Petersburg: Azbuka Publ., 2000. (In Russian).
4. Lakoff G., Johnson M. Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York, 2008.
5. Ovsjaniko-Kulikovskij D.N. Literaturno-kriticheskie raboty [Literary and critical works]. In 2 Vol. Vol. 1. Stat'i po teorii literatury; Gogol'; Pushkin; Turgenev; Chehov. Moscow: Hudozhestvennaja literature Publ., 1989.
6. Bandler R. Predislovie k knige [The Preface to the Book] // Gordon D. Terapevticheskie metafory [Therapeutic metaphors: helping others through the looking glass.]. Saint Petersburg, 1995. (In Russian).
7. Freud S. Po tu storonu principa udovol'stvija [Jenseits des Lustprinzips.]. Moscow: LitRes Publ., 2013. (In Russian).
8. Kakzanova E.M. Metafora v trudah Zigmunda Frejda [Metaphore in the Z. Freud's Works] // Vestnik RUDN. Serija: Teorija jazyka. Semiotika. Semantika. Moscow, 2011. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafora-v-trudah-zigmunda-freyda/viewer> (accessed 20 June 2023).
9. Jung K.-G. Arhetipy i kollektivnoe bessoznatel'noe [Die Archetypen und das kollektive Unbewussten]. Moscow, 2019.
10. Fromm E. Zabytyj jazyk [The forgotten language: an introduction to the understanding of dreams, fairy tales, and myths.]. Moscow: AST Publ., 2017.
11. Gordon D., Meyers-Anderson M. Feniks: Terapevticheskie patterny Miliona Jeriksona [Phoenix: therapeutic patterns of Milton H. Erickson]. Moscow, 2014.
12. Erickson M.H. Moj golos ostanetsja s vami: obuchajushhie istorii Miliona Jeriksona [My voice will go with you: the teaching tales of Milton H. Erickson]. Saint Petersburg: Peterburg – XXI vek Publ., 1995. (In Russian).
13. Erickson M.H. Strategii psihoterapii [Strategy of the Psychotherapy]. Moscow; Saint Petersburg: Juventa Publ., KSP+ Publ., 1999. (In Russian).
14. Mills J.C., Crowley R.J. Terapevticheskie metafory dlja detej i «vnutrennego rebenka»

- [Therapeutic metaphors for children and the child within]. Moscow, 2000. (In Russian).
15. Lankton C.H., Lankton S.R. Volshebnye istorii: orientirovannye na cel' metafory pri lechenii vzroslyh i detej [Tales of enchantment: goal-oriented metaphors for adults and children in therapy]. Voronezh, 1996. (In Russian).
  16. Becchio G, Jules S. Novyj gipnoz Prakticheskoe rukovodstvo [Nouvelle hypnose: Initiation et pratique]. Moscow, 1997. (In Russian).
  17. Avtonomova N.S. Poznanie i perevod. Opyty filosofii jazyka [Cognition and Translation. Experiments of Language Philosophy]. Moscow: ROSSPJeN Publ., 2008.
  18. Boronenkova Ja.S. Psihoanaliticheskaja germenevtika [Psychoanalytic hermeneutics] // Vestnik MGLU. Filosofija i kul'turologija. 2010. Iss. 11. P.127-135.
  19. Benjamin K. Bergen. Louder Than Words: The New Science of How the Mind Makes Meaning. NY: Basic Books, 2012.
  20. Majlenova F.G. Vybor i otvetstvennost' psihologa-konsul'tanta [The choice and responsibility of a psychological consultant]. Moscow: KSP+ Publ., 2003.
  21. Domorackij V.A. Kratkosrochnye metody psihoterapii [Short-term methods of psychotherapy]. Moscow: Institute of Psychotherapy Publ., 2007.
  22. Galison P. Zona obmena: koordinacija ubezhdenij i dejstvij [Trading Zone: Coordinating Action and Belief] // Voprosy istorii estestvoznaniya i tehniki. 2004. №1. Pp. 64-91. (In Russian).
  23. Aristotle. Ob iskusstve poezii [Poetics]. Moscow: Goslitizdat Publ., 1961. (In Russian).
  24. Miller G.A. Obrazy i modeli, upodoblenija i metafory [Images and Models, Similes and Metaphors] // Teorija metafory. Moscow, 1990. Pp. 236-283. (In Russian).
  25. Platon. Dialogi [Dialogues]. Moscow: EKSMO Publ., Saint Petersburg, 2020. (In Russian).
  26. Bacon F. Novyj Organon [Novum organum scientiarum] // Bacon F. Sochinenija v dvuh tomah. T. 2 [Essay in two volumes. Vol. 2]. Moscow, 1978. (In Russian).
  27. Nietzsche F.W. Tak govoril Zaratustra [Also Sprach Zarathustra] // Nietzsche F.W. Po tu storonu dobra i zla: preljudija k filosofii budushhego. K genealogii morali: polemicheskoe sochinenie. Sbornik. Moscow: Academic Project Publ., 2007. (In Russian).
  28. Rorty R. Filosofija i zerkalo prirody [Philosophy and the mirror of nature]. Novosibirsk: Novosibirsk University Publ., 1997. (In Russian).
  29. Derrida J. Struktura, znak i igra v diskurse gumanitarnyh nauk [La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines] // Derrida J. Pis'mo i razlichie [L'écriture et la différence]. Saint Petersburg, 2000. Pp. 352-368. (In Russian).
  30. Ankersmit F.R. Istorija i tropologija: vzlet i padenie metafory [History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor]. Moscow, 2003. (In Russian).
  31. Lakoff D., Johnson M. Metafory, kotorymi my zhivem [Metaphors We Live By]. Moscow: LKI Publ., 2017. (In Russian).

Maylenova Farida G. – DSc in Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

## ПОЗНАНИЕ

УДК 165.9

### РОЖДЕНИЕ НАУКИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ<sup>1</sup>

Кузнецова Н. И.

*Аннотация:* Карл Ясперс назвал науку величайшим даром, который Европа преподнесла всему миру. Для самих европейцев, с его точки зрения, возникновение науки – это наступление второго «осевого времени» истории. В статье выявлены уникальные характеристики западноевропейской цивилизации, которые достаточно ясно обозначились к концу средневековья. Во-первых, поразительна скорость и целеустремленность, с которой в Европе того времени овладевали ученостью античного мира – достижениями греков в сфере научного познания и философии, а также наследием в области римского права. Во-вторых, неоднократно отмечалось, что в Западной Европе участие населения в экономической, культурной и политической жизни было несравненно большим, чем в других частях обитаемого мира. Социальный порядок средневековой Европы (часто похожий на беспорядок) менее всего напоминает устройство муравейника, где функции каждого «муравья» строго определены, распределены и закреплены. Отсутствие каст – отсутствие культурного табу на выбор тех или иных занятий, а, следовательно, и возможность некоторой мобильности в социальном пространстве – было и продолжает быть важнейшим катализатором всех социокультурных процессов. В XVI веке рождается понятие «modern», свидетельствующее об осознании новизны, противопоставлении понятия «современности» понятию «древности», осознание, что образ жизни, принятый «сегодня», отличается от образа жизни предков. Персонализм и инновационность становятся важнейшими специфическими признаками социокультурного европейского кода. С этикой протестантизма, возникшей в тот исторический период, тесно связан «дух капитализма» (дух наживы), который активно способствовал формированию среднего класса, подлинного двигателя новоевропейского жизнеуклада. При этом без изобретения и распространения книгопечатания духовные новации Реформации вряд ли смогли бы иметь широкое хождение. На этой культурной высоте и в деятельном напряжении европейцы рождают науку. Стартовое время для развития современной науки, несомненно, – теория Коперника, астрономический спор, в котором воззрения «древних» были отвергнуты. Огромна роль Великих географических открытий новых, неведомых земных территорий, начатых авантюрным путешествием Колумба в 1492 г. В социальном плане занятия наукой на первых порах не были слишком привлекательны ни в материальном, ни в статусном отношении. Занятие наукой выступало вначале именно как личное призвание (Beruf). Однако традиция крепла,

---

<sup>1</sup> Материалы данного исследования были использованы в работе [1].

*набирала силу, быстро обрела социальную значимость. Наука – подлинное дитя и средоточие основных культурных ценностей европейской цивилизации. Как и сама Европа, наука – уникальна и, в свою очередь, является одним из важнейших компонентов современного мироустройства. Необходимо помнить о хрупкости, известной неустойчивости этого феномена. Поэтому так необходим исторический взгляд на рождение и развитие науки, понимание духовных и культурных смыслов, воплощенных в беспокойном научном поиске.*

**Ключевые слова:** Наука, европейская цивилизация, Античность, Средневековье, Реформация, коперниканская революция, Великие географические открытия, персонализм, инновации, духовные смыслы, социокультурный код

Карл Ясперс назвал науку величайшим даром, который Европа преподнесла всему миру. Для самих европейцев, с его точки зрения, возникновение науки – это наступление второго «осевого времени» истории. Появилось нечто действительно новое, иное, не допускающее даже сравнения с тем, что существует в странах мусульманского мира, в странах Азии, специфически самобытное, чуждое даже греко-римскому эллинистическому миру. До 1500 г. сходство между Азией и Европой еще достаточно сильно, теперь можно говорить о совершенно различных цивилизациях [2].

### **Истоки уникальности «европейского мира»**

В чем состояли уникальные характеристики западноевропейской цивилизации, которые достаточно ясно обозначились к концу средневековья, если сравнивать Европу с другими цивилизациями, расположенными в других частях ойкумены? Исследования множества историков дают возможность отвечать на этот вопрос, подчеркивая, прежде всего, два существенных момента.

Во-первых, поразительна скорость и целеустремленность, с которой в Европе того времени овладевали ученостью античного мира – достижениями греков в сфере научного познания и философии, а также наследием в области римского права. Церковная поддержка этому великому обучению, а также организация высшего образования в университетах навели порядок и позволили избежать неизбежного, казалось бы, хаоса и сбоя непрофессионализма у новообращенных адептов. Вся эта институализированная ученость оказалась залогом важнейших процессов, протекавших отнюдь не только в чисто духовной сфере.

Во-вторых, неоднократно отмечалось, что в Западной Европе участие населения в экономической, культурной и политической жизни было несравненно большим, чем в других частях обитаемого мира. Социальный порядок средневековой Европы (частенько похожий на беспорядок) менее всего напоминает устройство муравейника, где функции каждого «муравья» строго определены, распределены и закреплены. Говоря попросту, отсутствие каст – отсутствие культурного табу на выбор тех или иных занятий, а, следовательно, и возможность некоторой мобильности в социальном пространстве – было и продолжает быть важнейшим катализатором всех социокультурных процессов. К тому же исторические об-



стоятельства все время подталкивали к варьированию взаимных обменов. Даже торговля европейцев была устроена иначе, чем у азиатских современников: торговали преимущественно предметами первой необходимости, а не роскоши – зерном и сельдью, шерстью и грубой тканью, металлами и древесиной. Ассортимент того, что стало товаром, был весьма широким и предназначенным для широких кругов населения<sup>2</sup>.

Иначе говоря, товаропроизводство и торговля приобрели масштабы, способные вывести экономику на качественно новый уровень, а главное – на новые рельсы. Одновременно и параллельно можно говорить о том наборе качеств, которые необходимы личности для выживания в сложившихся структурах повседневности – смекалке и предприимчивости, оптимизме и работоспособности. Не будем решать вопрос о том, что первично, а что вторично – личность или способ производства, политика или экономика. Ясно, однако, что персонализм становится характерной чертой (смыслом, ценностью) такой цивилизации – способной к подобному массовому жизнеустройству. В таком контексте совершенно справедливым и чрезвычайно важным представляется следующее чисто историческое утверждение У. Мак-Нила: «Западная Европа не была так уж свободна, и не так уж она была полна творческих возможностей, но именно здесь мы можем обнаружить стимулирующее воздействие обстоятельств, которые вызвали к жизни самые разные силы огромного числа людей из общей массы всего населения. Этого никогда не могло бы произойти в обществе, где у власти стоял узкий круг лиц с одинаковым мировоззрением, пусть даже гораздо лучше образованных и опытных в государственных делах» [3, с. 727].

Эпоха «современности» (*modern* – производное от средневекового латинского слова «*modo*», что значит «как раз теперь») начинается, с точки зрения большинства исследователей, занимающихся всемирной историей, в 1500 году. Эта хронологическая точка располагается в периоде, который именуют эпохой Возрождения.

Именно в XVI веке появляется это слово – *modern*, свидетельствующее об осознании новизны, противопоставлении понятия «современности» понятию «древности», осознание, что образ жизни, принятый «сегодня», отличается от образа жизни предков. К началу XVIII века эта рефлексия позволяет сделать вывод, что новый образ жизни более совершенен, чем «древний». Слово «прогресс» прочно входит в обиход и становится основанием для оценочной матрицы – для отделения желательного от нежелательного, хорошего от плохого. Прогресс и регресс отличаются как белое от черного, в качестве ясных и точных ориентиров. Новое во всех сферах европейской культуры – повсеместно и достаточно давно – становится в конечном итоге целью и ценностью.

Таким образом, персонализм и инновационность становятся важнейшими специфическими признаками социокультурного европейского кода.

С высоты птичьего полета XX века мы видим, как в истоках европейской цивилизованности сходились три русла культурных ценностей – гуманизм Возрождения, этика Реформации (протестантизм) и научная рациональность Нового времени, открывшая дорогу эпохе Просвещения<sup>3</sup>. Эпоха Возрождения – великая бродильня человеческого

---

2 См. [3].

3 См., например, книгу видного американского историка Крейна Бринтона «The shaping of

духа, навсегда оставившая образцы неукротимого поиска, сочетания несочетаемого. Гигантизм во всем – в сфере ученой эрудиции, в формах пламенных порывов искусства и архитектуры, изощренного цинизма в политике, распущенности в жизненном укладе, проектировании нереализуемых социальных миров-утопий, неподражаемого авантюризма в освоении дальних земель. Границы европейской ойкумены расширились необычайно – и в географическом, и в интеллектуальном смысле. Достаточно упомянуть корабельные маршруты через Атлантику, проложенные Колумбом и другими испанскими капитанами, а также пути в Индию и Юго-Восточную Азию вдоль побережья африканского материка, методично и целеустремленно освоенные португальцами. Все это привело к центральному положению европейцев в пространстве мировой экономики и истории. Европа, проницательно отметил Мак-Нил, необычайно выиграла во всех отношениях, так как «стала местом, не знающим равных по привлечению всевозможных новшеств. Это позволяло европейцам заимствовать понравившиеся им орудия у других народов и побуждало к переосмыслению, переделке и изобретению новых приспособлений на основе возросшего культурного достояния» [3, с. 734].

Духовные границы расширялись вплоть до неприличия – в прямом и переносном смысле этого слова: в изящной литературе употреблялось мальчишеское сквернословие, политические проекты строились как утопические, в жизни стало позволительным все, включая нескрываемый блуд и обман, в церковной жизни дело дошло до откровенного восстания против авторитета догматов и организации.

Слово-маркер, которое употребляют обычно для выражения основного содержания эпохи XIV–XVI вв., – гуманизм. При всей неопределенности этого определения (скорее, богатстве разнообразия, которое пытаются здесь очертить) данная маркировка сфокусировано отображает главенствующую смысловую ориентацию эпохи – точку человеческого Я. Можно сказать, что в эпоху Возрождения европеец открывает самого себя как некоторую неповторимую, случайную (случившуюся) реальность. Здесь – отправка точка всех прочих приключений.

В своем замечательном исследовании Эрих Ауэрбах сделал совершенно отчетливым многоговорящее различие в героях античной, средневековой и возрожденческой литературы. Герои Гомера могут вспылить и тут же опустить меч в ножны, но причины их разумной сдержанности лежат не в них самих. В ответственный момент рядом появляется невидимая никому, кроме героя, богиня и заставляет отказаться от ссоры или кровопролития. Если перед нами повествование о том, как старушка-служанка нащупывает на ноге Одиссея рубец, то мы знакомимся с историей того, как появился рубец, «который некогда ему вепрь...» и так далее. Однако это вовсе не воспоминания самого Одиссея. «Гомеровскому стилю совершенно чужд такой метод перспективы, исходящий от субъекта», – подчеркивает [5, с. 491]. Подобная стилистика сохраняется и далее. «Песнь о Роланде» или куртуазный роман также не психологичны, а событийны. Зато Мишель Монтень в «Опытах» просто упивается своим переменчивым, прихотливым Я: «Другие творят человека, я же только рассказываю о нем и изображаю личность, отнюдь не являющуюся перлом

---

modern thought» (1950). Русский пер. [4].

творения, и будь у меня возможность вылепить ее заново, я бы создал ее, говоря по правде, совсем иною. Но дело сделано, и теперь поздно думать об этом. Черты моего рисунка нисколько не искажают истины, хотя они все время меняются, и эти изменения исключительно разнообразны. Весь мир – это вечные качели... Я не в силах закрепить изображаемый мною предмет. Он бредет беспорядочно и пошатываясь, хмельной от рождения, ибо таким он создан природою. Я беру его таким, каков он предо мной в то мгновение, когда занимает меня. И я не рисую его пребывающим в неподвижности... Эти мои писания – не более, чем протокол, регистрирующий всевозможные проносящиеся вереницей явления и неопределенные, а при случае и противоречащие друг другу фантазии, то ли потому, что я сам становлюсь другим, то ли потому, что постигаю предметы при других обстоятельствах и с других точек зрения... Авторы, говоря о себе, сообщают читателям только о том, что отмечает их печатью особенности и необычности; что до меня, то я первый повествую о своей сущности в целом, как о Мишеле де Монтене, а не как о филологе, поэте или юристе. Если людям не нравится, что я слишком много говорю о себе, то мне не нравится, что они занимаются не только собой» («Опыты», книга 3, глава 2). Такой свободы самовыражения, а главное – такого Я, интересного само по себе, еще не было в истории субъективного духа. Изображение событий в литературе отходит на второй план, а мир индивидуального чувствования, размышления – на первый.

Брожение Возрождения вызвало на сцену и протестные силы в рамках традиционной христианской церкви, которые всколыхнули мощные духовные силы Реформации. 95 тезисов монаха августинского ордена Мартина Лютера, обнародованных в 1517 г., положили начало гигантским историческим потрясениям в Европе. Пример Лютера, как никакой другой, демонстрирует возможности европейца к радикальному самопреобразованию ментальных парадигм, приводящих к социально-политическим и экономическим трансформациям. Слово «протестантизм» как маркировка происходящего получило хождение чуть позже – после 1529 года и непосредственно связано не с деянием Лютера, а с поведением государей, не согласившихся с решениями собора в Шпейере<sup>4</sup>. Однако именно манифестированный протест Лютера против широко распространенной практики продажи индульгенций был подлинным толчком всему остальному. Протест относительно действий папской власти по резкости и неожиданности был подобен выстрелу террориста. В духовном смысле это было прежде всего восстание индивида против исключительной, регламентирующей роли церкви в его личном жизнеустройстве. (В дни празднования 500-летия со дня рождения Лютера (1983 г.) Гельмут Коль назовет его «проповедником-громовержцем».) «Я на том стою и не могу иначе», – страстные слова Лютера пробудили восстание совести, новое богословие придало ему универсальную осмысленность и устремленность. Преобразованы были все важнейшие апробированные формы – месса, причастие, исповедь, отношение к Библии, ощущение себя в мире. «Между Я и Богом не должно быть посредников» – так чаще всего сегодня кратко формулируют платформу этой духовной революции.

Тот факт, что у Лютера были предшественники – Виклиф в Англии, Гус в Богемии, а также немедленно объявились последователи-реформаторы Цвингли и Кальвин

---

<sup>4</sup> См., например: [6, с. 491].

в Швейцарии, гугеноты во Франции (как говорят, без кальвинизма была бы невозможна победа лютеранства) – свидетельствует о том, что духовная революция, несмотря на ее кажущуюся неожиданность, буквально «вита в воздухе» Европы.

Учение о предопределении спасения вызывало всепобеждающее чувство личного одиночества, неслыханный взрыв индивидуализма, которого не знали даже гуманисты Возрождения. Однако в мирской практике, в труде ты мог доказать свою избранность, и потому, как подчеркнул Макс Вебер, слово «призвание» – немецкое *Beruf*, английское *calling* – было исключительно протестантским по происхождению. «В этом понятии, – писал Вебер, – заключена оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека» [7, с. 97]. С этикой протестантизма тесно связан дух капитализма (дух наживы), который активно способствовал формированию среднего класса, подлинного двигателя новоевропейского жизнеуклада. «Идея Лютера, что у каждого человека есть свое призвание от Бога, – подчеркивает К. Бринтон, – что труд на поприще этого призвания есть воля Божья, помогла сформировать эту коммерческую этику. Но подлинным ее вдохновителем был Кальвин, и именно в кальвинистских странах и был первоначально накоплен тот капитал, который позднее финансировал промышленную революцию» [4, с. 72].

Протестанты-реформаторы отнюдь не для красного словца настаивали, что они – не новаторы, что они возвращаются к Иисусу и к ранней христианской церкви: «они были бы ошеломлены и озадачены, если бы кто-нибудь назвал их проводниками прогресса» [4, с. 66]. И тем не менее, в истории беспокойного европейского духа им пришлось сыграть именно прогрессистскую роль.

Дж. Дрэпер справедливо при этом указывал, что без изобретения и распространения книгопечатания духовные новации Реформации вряд ли смогли бы иметь широкое хождение. Только демократизация авторства, издательского дела и чтения, связанная с технической новацией Гуттенберга, обеспечила возможность претворить заповеди Лютера в жизнь масс. Вспомним также о том, что во время турецкой войны 1563 г. в Венеции впервые появились газеты, и были они рукописными. Менее чем через столетие газеты печатались не только в Италии, но и во Франции и Англии. Началась эпоха не только книг, но и периодики. Пресса прочно и окончательно завоевала позиции как неотъемлемая компонента обновленной, цивилизованной Европы. Для Дрэпера очевидно, что все эти факторы ведут к усилению умственной активности, которая будет иметь далеко идущие последствия: «Слушание означает пассивную деятельность ума, чтение – активную. Но последняя гораздо более благородна. В виду этого соображения и целого ряда других можно было заранее предвидеть, что печать в конце концов лишит церковную кафедру ее преобладания, сделает ее недействительной или обратит в крайнем случае в вспомогательное орудие. Ясно было, что скоро должно наступить время, когда проповедь, хотя и украшенная красноречием великих и добрых людей, потеряет возможность двигать народные массы или руководить общественной мыслью» [6, с. 485].

Действительно, вскоре после Реформации и Контрреформации, сумевшей ответно модернизировать католицизм в духе аскетизма и обмирщения, началась эпоха секуля-

ризации социальной жизни. Приближалась эпоха рационализма, эпоха Просвещения.

Подведем итог словами У. Мак-Нила: «Европейцы унаследовали от страстной и исполненной мук борьбы XVI в. большое упорство в погоне за знаниями и спасением. Они унаследовали также ряд нерешенных проблем и новых вопросов, обеспечивших продолжение быстрого интеллектуального и художественного развития. Ни интеллектуальное дилетантство, к которому сползло итальянское Возрождение в XV в., ни вулканический догматизм Реформации XVI в. не смогли бы справиться с проблемами, поставленными каждым из них для другого. Коллизии и взаимодействие Возрождения и Реформации, увеличивая напряженность между несовместимыми неразделенными величинами в сердце европейской культуры – древнегреческим язычеством и иудео-христианским наследием, – умножали разнообразие и потенциальные возможности, поднимали интеллектуальную и духовную энергию Европы на новую высоту» [3, с. 760].

На этой высоте и в описанном выше напряжении европейцы рожают науку.

### **Наука в стиле модерн**

Речь идет о науке в стиле модерн, о современной науке, периодом оформления которой считается XVII век. В этом отношении 1600 год – истинный рубеж Нового времени, причем колоссальной – с точки зрения Ясперса, решающей – цивилизационной важности. Это – период активной деятельности таких фигур, как Иоганн Кеплер и Галилео Галилей, внесших огромный вклад в защиту и упрочение гелиоцентрической картины мира. Стартовое время для развития современной науки, несомненно, – теория Коперника, астрономический спор, в котором воззрения «древних» были отвергнуты. В социальном плане занятия наукой на первых порах не были слишком привлекательны ни в материальном, ни в статусном отношении. Занятие наукой выступало вначале именно как личное призвание (*Beruf*) в веберовском смысле слова. Однако традиция крепла, набирала силу, быстро обретала социальную значимость. Глубоко символична такая личностная преемственность: в 1642 году – год смерти Галилея – родился Исаак Ньютон.

Конечно, наука не появляется готовой как Афина-Паллада из головы образованных и пытливых европейцев. У ее рождения нет даты, в зоне ее ближайших предшественников находится и ученая эрудированность монахов, интеллектуальная тренированность схоластов, и кропотливые изыскания гуманистов, и мужество Великих географических открытий. Континуальность социокультурных эстафет, характерная для Европы, несмотря на все разноречивость исторических обстоятельств ее развития, и здесь сыграла свою великую роль.

Наука в XVII веке всячески разъясняла свою особенность, отталкиваясь от противопоставления другим сферам культурной практики. Наука, как было замечено историками, получила легитимность, заключив с обществом и властью, стремившейся сохранить баланс различных социальных групп, своеобразный «договор о невмешательстве».

Новое как цель (приращение знаний) наука уверенно кладет во главу угла. Это не просто эрудиция, систематизация, а устремленность к неизведанному, поэтому – исследование. И это не просто изобретательность, практическое мастерство ремесленника,

а целеустремленная, инструментально оснащенная постановка вопросов. Вопросов – к кому? Не к кому, а к чему – к Природе, ибо всем остальным занимается теология. От философии в свою очередь науку отличает характер рассуждения: если для философии характерна силлогистика, чистое умозрение, то характер научных исследований принципиально эмпирический, а обобщения делаются путем индукции. Поэтому наука – сфера экспериментирования, а не только логического вывода.

Таковы манифестированные цели Лондонского королевского общества, которые были сформулированы в его Уставе (1660). Не будем задаваться вопросом, что такое на самом деле наука и в чем ее специфические особенности. На этот вопрос будут отвечать позднее – в особых разделах научного познания (эпистемологии, философии науки, науковедении). Важно, что подобный тип занятий был институализирован уже в XVII столетии, и для наших целей осмысление значения способов особой организации научного сообщества более существенно, чем перечисление тех конкретных результатов, которые были получены естествоиспытателями.

За четыре столетия, отделяющего нас от старта собственно научных изысканий, Европа расширила свое экономическое, политическое, культурное влияние настолько, что преодолела собственные, не очень обширные территориальные границы вплоть до масштабов земного шара, и европеец по праву может называться космополитом. История Европы действительно слилась с мировой историей.

Было ли это результатом роста исключительно политического влияния или военного превосходства? Нет, ибо все перечисленное выше – эффекты, в конечном счете, так называемого «научно-технического прогресса». Глобализация современного мира – неизбежное следствие развития транспорта и средств сообщения, они, в свою очередь, связаны с развитием энергетики, и все это базируется на достижениях науки и основанной на ней техники.

Вот краткое сравнение для демонстрации возможностей интенсивного и экстенсивного развития европейской культуры. Если в период 1500–1850 гг. европеец мог преодолевать в среднем около 100 км в день (основное средство передвижения – лошадь), то в промежутке 1850–1950 гг. его возможности увеличились в 4 раза (400 км в день), поскольку появились железные дороги и пароходы. С развитием авиации, которое есть детище XX века, возможности преодолевать земное пространство изменились принципиально: от 2 000 км в день в 1950-е гг. до 10 000 км к концу столетия. Следствия этого в общекультурном и демографическом плане очевидны: культуры контактируют и сближаются, расы и этносы перемешиваются.

Возможности товаропроизводства и товарооборота также базируются на средствах энергетики, транспорта и связи. Вспомним также о завоеваниях медицины – о том, как существенно увеличилась продолжительность жизни, о победе над чудовищными эпидемиями (чума, холера, оспа, сыпной тиф и т.д.), столь безжалостно косивших европейцев, о вакцинации, которая помогла преодолеть ужас перед такими заболеваниями, как бешенство или столбняк, об успехах современной медицины в сфере кардиологии, о достаточно успешных поисках в борьбе с онкологическими болезнями. Вспомним о предметах быта и

комфорта: сегодня буквально весь предметный мир современного человека является производным от достижений научного познания и инженерной изобретательности.

Погружение в историю развития науки и техники в этом плане не только увлекательно, но и чрезвычайно поучительно. Иногда кажется, что погружение именно в эту историю способно изменить весь общий взгляд на ход развития цивилизации. Хотелось бы напомнить замечательные слова лауреата Нобелевской премии по физике Ричарда Фейнмана о том, что в фокусе внимания историков должны появиться не просто яркие события политического прошлого и их лидеры, но именно те фигуры и события, которые создают фундамент европейской культуры и возможности ее постоянной модернизации. Он заметил: «В истории человечества (если посмотреть на нее, скажем, через десять тысяч лет) самым значительным событием XIX столетия, несомненно, будет открытие Максвеллом законов электродинамики. На фоне этого важного научного открытия гражданская война в Америке в том же десятилетии будет выглядеть мелким провинциальным происшествием» [8, с. 27]. Действительно, что имело большие последствия для современного мира – укрощение электричества, развитие электроники и все связанное с этим или политическое устройство США?

Научное познание можно, вероятно, назвать мотором европейской цивилизации, но как обстоит дело с пилотом, его интеллектом, с постановкой целей и разработкой маршрутов этого неутомимого, не знающего земных преград самолета? В какой мере наука не только зависит от власти, но и способна повлиять на власть, на социальное управление?

Вернемся вновь к стартовому периоду – к возникновению научного сообщества в XVII столетии. Причины, по которым кружок ученых-естествоиспытателей, который собирался регулярно уже более пятнадцати лет, получил протекцию короля Карла II (и по этой причине Общество стало именоваться королевским), достаточно разнообразны. Свою роль, возможно, сыграли высказанные ранее наставления Фрэнсиса Бэкона, который считал, что содействие развитию наук и ремесел – одно из важнейших средств укрепления королевской власти. Вероятно, протекторат был одним из средств контроля, ибо членам общества запрещалось обсуждать на заседаниях политические, религиозные и метафизические вопросы. К последнему, впрочем, они сами и не стремились. Тем не менее, несмотря на соблюдаемую нейтральность, деятельность общества привлекла внимание многих людей, весьма далеких от научных занятий. На заседания и публичные демонстрации экспериментов приходили многие государственные деятели и члены королевской фамилии. У Общества были восторженные почитатели, отнюдь не из ученого сословия.

Рискнем утверждать, что не столько результаты научных открытий производили такое сильное впечатление на зрителей, не посвященных в тонкости научной проблематики, сколько сама процедура научного доказательства и убеждения, сам ритуал заседаний Общества. Историки науки достаточно ярко продемонстрировали, что деятельность научного сообщества оказала колоссальное воздействие на развитие политической культуры Европы, в частности – на развитие парламентской демократии<sup>5</sup> [5]. Последнее – один из трех «китов» новой политической практики (наряду с принципами конституционализма и разделения властей), один из характерных признаков современ-

---

5 См., например: [9, с. 3–15], а также [10].

ного правового государства. Наиболее значимым для широкой публики было лицемерие большого количества людей различных взглядов и конфессий, которые получали возможность добровольно и осознанно приходить к соглашениям по важным и весьма спорным вопросам, достигать консенсуса. Именно это и было удивительным: вспомним, как Томас Гоббс, рисуя «естественное состояние человечества», кратко выразил это в формуле «война всех против всех». Укротить это звериное состояние общества может только такое чудовище, как Левиафан (государство, обладающее абсолютной властью).

Однако научная лаборатория существенно повлияла на поведение английского Левиафана и оказалась катализатором преобразования традиционного парламента. В рамках взаимного противостояния индивидуальных, частных интересов парламент вынужден искать решения, с которыми если и не все граждане будут согласны, то, по крайней мере, поймут основания для выработки того или иного решения. Ю.Л. Менцин писал: «Несколько упрощая, можно сказать, что сформировать полноценный парламент нельзя без развития культуры научно-исследовательского – а не догматического или волюнтаристского – подхода ко всем возникающим проблемам. Такая атмосфера лаборатории начала складываться в Западной Европе в XVI–XVII вв., когда человек осознал себя стоящим на краю пропасти, окруженным со всех сторон Неведомым. Это был подлинный исторический вызов: людям пришлось усомниться буквально во всем и понять, что их мир должен или погибнуть, или начать организовываться на иных, существенно динамичных принципах, позволяющих обществу, сохраняя некоторое устойчивое ядро, органически усваивать все новое. Такие принципы увидели в работе сообщества лондонских естествоиспытателей, которые, в свою очередь, сами многому научились у политиков и в определенном смысле реализовали в своей деятельности идеалы гражданского общества. Тем самым лаборатория и парламентская демократия оказались неразрывно связанными. Для того, чтобы состояться как гражданское, общество должно начать конституировать себя как свободное, самоорганизующееся сообщество независимых экспериментаторов, непрерывно обучающихся искусству вдумчивого, без революционных наскоков, отношения к природе, социуму и человеку» [10, с. 15].

С наибольшей остротой фундаментальную идею – гражданскому обществу необходимо учиться у науки! – выразил выдающийся философ XX века Карл Поппер, которого считают основателем современной формы либерализма. Кратко его соображения можно сформулировать следующим образом: если бы люди могли в политической жизни вести себя так, как ведут себя естествоиспытатели, они навсегда избавились бы от «бродячего призрака» социальной революции. Тогда история человечества могла бы выглядеть следующим образом: в ответ на возникающие проблемы общежития люди создают некоторые социальные институты (монархию, тиранию, олигархию, республику), которые в дальнейшем на практике доказывают свое несовершенство. Тогда люди улучшают эти институты (вплоть до полного самообновления), правда, одновременно перед ними возникает новый круг проблем. Ни одна из форм правления не должна претендовать на полноту обладания истиной. Люди могут и должны критиковать их и улучшать (что можно назвать социальной инженерией). Историческая неизбежность коренной ломки (социальных революций,



переворотов) весьма сомнительна. «Повивальная бабка истории» может и должна быть отринута как в корне неверный метод преобразования человеческого жизнеуклада.

Выводы социальной философии Карла Поппера, что важно подчеркнуть, полностью вытекают из его собственной концепции развития науки. И это позволяет увидеть, что наука, действительно, является средоточием набора европейских культурных ценностей, не только носителем, но и достаточно ярким их выразителем.

#### **«Экологические условия» существования науки**

В свою очередь наука могла родиться только в Европе. Она была бы невозможна без прошлых духовных завоеваний, она впитала в себя целый ряд культурных находок европейцев; наука – подлинное дитя совокупности социальных институтов, мировоззренческих ориентаций, политических свобод, технических достижений, эмоций и психологических мотивов. Все это – невидимые сразу, отдаленные социокультурные предпосылки, которые обнажаются, когда науку пытаются культивировать в чуждой ей, неевропейской среде, когда наука становится предметом импорта, внедрения. А это происходило не раз: в России, странах Ближнего и Дальнего Востока, Латинской Америки, Африки. И потому наблюдения науковедов и историков, наблюдающих и реконструирующих эти процессы, особенно информативны, они делают наглядным высказанный выше тезис. Здесь можно говорить об «экологии науки» как о разделе социальной экологии, экологии культуры (термин Д.С. Лихачева). Невозможность в полной мере воспроизвести именно эти «экологические» условия существования науки приводила не раз к разочарованию тех энергичных деятелей, кто, инвестируя капитал для приобретения инструментария и специалистов, надеялся получить немедленный эффект в росте знания и модернизации хозяйственно-практической деятельности.

Суммируя выводы этих наблюдений, можно сказать следующее: появление науки на арене человеческой цивилизации в качестве особого социального института, особой профессии, – показатель высокого развития и социума, и культуры. Зрелая наука автономна, но только в том смысле, что границы ее заданы особенностями целеполагания, ценностных ориентаций и профессиональных умений группы людей, особым образом организованных. Наука базируется и может существовать только в определенном аксиологическом пространстве, т.е. в той культуре, в котором экспериментально добытое знание признано ценностью (благом), где культивируются особые занятия и образ жизни (именуемый – познание), где провозглашены ценностные ориентации на поиск Истины и созданы условия для реализации этих ориентаций, а научная деятельность в целом стала объектом положительной оценки со стороны общества и власти, где ей обеспечена широкая публичная поддержка («public understanding of science»).

Можно выделить 5 групп «средовых» (социокультурных) факторов, которые оказывают весьма непосредственное влияние на становление, функционирование и эффективное развитие науки:

1. Аксиологические факторы, среди которых существенны как «внешние» (положительная оценка власти и публичная поддержка), так «внутренние», принадлежащие

научному сообществу, – личное стремление к Истине, объективному, беспристрастному видению мира. Последнее обеспечивается как собственным критицизмом, так и intersubъективной проверкой полученного знания.

2. Юридические установления и запреты, включая саму парадигму власти. Наука, как неоднократно подчеркивалось, нуждается в демократических институтах, правовом пространстве. Достаточно указать на пагубное воздействие института прописки (закрепление местопребывания) на свободу научного творчества. Миграция и перемещение – в зависимости от поставленных научных задач, поиска средств и оборудования для проведения экспериментов – необходима науке, которая в поисках знания сама не знает территориальных и юридических границ. Сюда же можно отнести и разного рода культурные табу: например, традиционная вежливость азиатской культуры запрещает публичный спор, а без последнего невозможно провести научный семинар, обеспечить жесткую и надежную проверку данных.

3. Критерии оценки научных результатов выдвигаются самим научным сообществом. В тех случаях, когда власть или публика решает, что является важным результатом, а что – ничтожным и бесполезным, происходит искажение научной практики, деградация критериев научного профессионализма.

4. Базовые составляющие культуры, в которой может развиваться наука, довольно разнообразны. Язык науки достаточно оторван от бытовой практики и подвергается атаке со стороны новых реалий, наименования которых на первых порах приходится только заимствовать. До тех пор пока ученые говорят и пишут не на родном национальном языке, наука не может считаться укорененной в данной культуре. Необходимо развитое светское книгопечатание, пресса, периодика. Необходимо, чтобы местная разновидность церкви не была враждебна научным изысканиям, не обличала бы эти занятия в своих проповедях и поучениях. Необходимо также, чтобы локальная, бытовая, массовая религиозность не запрещала бы научные занятия как «богопротивные». Более того, научные занятия должны давать возможность личности занять достойное социальное место, получить уважаемый статус.

Все эти базовые составляющие культуры обеспечивают рекрутирование кадров, их воспроизводство. В противном случае наука достаточно быстро растеряет своих «носителей», утратит преемственность, прекратит свое существование в силу отсутствия тех, кому передается социальная эстафета научного поиска.

5. Огромное значение имеют информационные традиции той или иной культуры, а также конкретные технические средства сохранения и обмена информацией. Прежде всего здесь речь идет о библиотеках, музеях, прочих информационных службах. На наших глазах происходит информационная революция, связанная с внедрением персональных компьютеров, создание сети Интернет. Понятно, сколь пагубно техническое отставание в разработке таких технологий. Но, кроме того, речь идет о режимах секретности, о возможности отправиться на международную конференцию или организовать необходимый симпозиум с приглашением специалистов разных городов, стран, континентов. Обмен информацией, информационный рынок самых разнообразных форм

всегда стоял у истоков новых областей знания. Его интернациональность – не причуда, а необходимость развития познания.

Таким образом, наука вмещает в себя почти все важнейшие срезы культуры; поэтому так зависит ее положение и успехи от благополучия этой культуры в целом.

### **Просвещение как социокультурная проблема**

Очевидно, что эпоха Просвещения наступает тогда, когда наука – ее результаты и связанный с ней способ мышления – становится фундаментом почти всех наличных форм социальной практики. Именно в этот период рациональность осознается как авангардная культурная ценность. Образно выражаясь, разум становится Ведущим, а все формы управления, хозяйствования, поведения, включая выбор форм поведения, – Ведомыми.

Строго говоря, просвещение – это разворот науки, накопленных ею знаний и построенной картины мира, в сторону массового образования. Известно, сколь быстро растет грамотность населения: средний класс не мыслит себя без получения образования уже к концу XVII столетия. К началу XIX века читают квалифицированные рабочие и крестьяне. Периодика становится массовой, большие тиражи дешевых книг и брошюр приносят прибыль. Это действительно поворотный пункт, остальное – мультипликатор, веер социокультурных следствий. В итоге – мы имеем европейские события XVIII и XIX столетия. Что же в них главное и характерное?

С одной стороны, всестороннее развитие рыночной экономики, рост промышленности, товаров и услуг, повышение общей комфортабельности жизни, прекрасные достижения науки, философии, искусства. Возникновение Соединенных Штатов Америки, принятие Декларации о независимости США (1776) и Декларации прав человека и гражданина (1789) во Франции. Это означало, что отныне и навеки государство не может отнять у гражданина его основные права – жизнь, свободу и собственность. Таким образом оформилось и упрочилось представление о правовом государстве. С другой стороны, это эпоха всеобщей политической и социальной нестабильности – всевозможные катаклизмы и потрясения, перевороты, среди которых наиболее яркие – восстание Кромвеля, публичная казнь королей, покушения на традиционные институты монархии, которые затронули практически все европейские регионы, наконец – кровавая эпопея Великой французской революции.

Противоречия во всем: уверенные завоевания культуры, распространение знаний, технических новшеств, крепнущая мощь среднего класса и – как мрачная тень – обездоленность многих и многих, включая масштабную работорговлю в Америке, крепостничество в России (закабаление своих же, единоверцев и сограждан), размах колониальной экспансии; обнищание крестьян и пролетариата; контраст дворцов и трущоб; во внешней политике – грубейшая проповедь завоеваний с материальными целями, во внутренней – трансформационное варварство. Часто говорили, что именно Просвещение – главный виновник массовой резни Французской революции, которая происходила – какова ирония истории! – под знаменами предельно демократического и гуманистического призыва «Свобода, равенство, братство!» Гильотина вышла на первый план как страшная сатира на рациональность. Разум, уверенно претендующий взять все под свой

контроль, казалось, обезумел. Насколько неотвратим был такой итог?

Опять зададимся вопросом – что такое Просвещение? Дело ведь не просто в опоре на знание, которое, как говорил Фрэнсис Бэкон, «само по себе есть сила» (knowledge itself is a power). Чтобы оценить справедливость данного тезиса, достаточно сравнить два путешествия – Колумба и Магеллана. Первый пустился в опасный путь, ведомый страстными мистическими откровениями, а не трезвым расчетом. Второй знал о грядущих трудностях, но мог, несмотря на все имеющиеся «белые пятна», располагать в качестве ориентира глобусом. Эпоха Просвещения, бесспорно, создавала самый благоприятный климат для развития активной деятельности естествоиспытателей, что само по себе способствовало развитию Европы, ее усилению в бэкониианском смысле слова. Однако дело все же не в этом.

В основании политических представлений европейцев той эпохи лежала философия Джона Локка – учение о «естественных правах» граждан и теория государства как «общественного договора», подхваченная далее Жан Жаком Руссо. Шарль де Монтескье провозгласил необходимость разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную, которые ограничивают друг друга и осуществляют взаимный контроль. Бертран Рассел весьма справедливо заметил, что «Локк является наиболее удачливым из всех философов. Он закончил свою работу по теоретической философии как раз в тот момент, когда правление в его стране попало в руки людей, которые разделяли его политические взгляды. В последующие годы наиболее энергичные и влиятельные политики и философы поддерживали и на практике и в теории взгляды, которые он проповедовал. Его политические теории, развитые Монтескье, отражены в американской конституции и находят применение всюду, где существует спор между президентом и конгрессом» [11, с. 624]. Действительно, нет лучшей бессмертной славы для мыслителя, чем реализация и апробация его идей в человеческом жизнеустройстве на протяжении столь длительных сроков. Вероятно, впервые в истории человечества политическая практика опиралась на рационально выстроенную, теоретическую модель действительности – аналогично тому, как Магеллан мог воспользоваться глобусом для того, чтобы совершить кругосветное плавание.

Вспомним, однако, знаменитую публицистическую статью Канта 1784 года – «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Видимо, вопрос частенько задавали его современники, которые слышали, что живут в эпоху, получившей именование «эпохи Просвещения», но совершенно не понимали, что именно это значит. Кант разъясняет публике, что надо различать процесс и цель, что общественная жизнь конца XVIII века проходит в такое время, когда век просвещенный еще не настал. Цель состоит в том, чтобы люди смело распоряжались собственным мышлением, сами руководствовались разумом, не прибегая к подсказкам и руководству со стороны кого-то другого: «sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения» [12, с. 27]. Разъяснение Канта, что это означает на практике, состоит в следующем. Необходима минимальная свобода – свобода публично пользоваться собственным разумом. Однако этого пока нет. Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь!

Советник министерства финансов требует: не рассуждайте, а платите налоги! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! Правильное и ответственное поведение состоит в другом: платите налоги, но публично обсуждайте их правомерность; необходимо исполнять воинский долг, но офицеру полагается рассуждать об ошибках в отдаваемых приказах; точно также и священнослужитель следует принятому канону, однако не лишен права рассуждать о наилучшем устройстве религиозных и церковных дел. Одним словом, ведите себя как ученые, которые всегда публично обсуждают свои гипотезы, и это позволит во всех отношениях улучшать гражданскую жизнь. Кантовское рассуждение удивительным образом напоминает идею Поппера: он пытается за счет механизма публичной дискуссии избежать революционных крайностей. «Посредством революции, – говорит Кант, – можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы» [12, с. 29].

Думается, что эпоха Просвещения не привела к желаемому результату – просвещенному веку, в котором возникает гражданское общество в указанном выше смысле слова, т.е. общество граждан, где каждый имеет мужество пользоваться собственным разумом. Наступило иное – на сцене европейской истории появляется феномен идеологии.

### **Наука и идеология**

В некотором смысле феномен идеологии можно также рассматривать как побочный эффект научно-технического прогресса. История этого явления еще требует своего всестороннего осмысления.

Бертран Рассел отмечает, что ранний философский либерализм, набирающий силу после трудов Декарта и Локка, – это интеллектуально-индивидуалистическая точка зрения. Исход интеллектуальной борьбы между индивидами должен решаться в спорах, а не на поле боя. И это было важнейшим требованием, которое получило имя «либерализм». Его основной проблемой стало изобретение метода, примиряющего интеллектуальный и этический индивидуализм с установленным порядком общественной жизни. Комплекс гражданских свобод, которых добивались либерально настроенные политики, связан с возможностью сохранить личностную обособленность – в сфере совести, мнений, деловой активности. Либерализм можно назвать общественным умонастроением, в котором проповедуется толерантность в широком смысле слова. Это, скорее, охранительные, а не регламентирующие социальные мероприятия. Не устанавливается, какова должна быть вера гражданина, какие мнения необходимо разделять (чему учиться и каков должен быть образ мыслей), на что должна быть направлена предприимчивость и в какие формы она должна отливаться. В этом и смысл принципа *laissez-faire*, если вспомнить экономическую основу либеральной доктрины.

Либерализм впервые оформился как комплекс идей, который артикулировал философско-политическую теорию и который буквально завладел умами тысяч и тысяч людей. Казалось, что поворотная точка «слепой истории» найдена, отныне людской

историей будет управлять величайший из властителей – Разум. Но, оторвавшись от традиционной веры, Разум сам стал верой, которая вдохновила массы и повела их на борьбу против всего «устаревшего». Подобное оформление чаяний, мечтаний, порывов – т.е. мира бессознательной массовой витальности – и есть феномен идеологии, который сам по себе враждебен научной ментальности, противостоит ему, но все же достаточно удачно имитирует форму научной теории.

Термин «идеология» («Elements d'ideologie» Антуана Дестют де Траси) появился в самом начале XIX века и был выражением философской рефлексии по поводу способов организации дискурса, в рамках которого возможно построение суждения и оценки относительно событий в сфере политики и этики. Термин достаточно точно схватывал суть дела и указывал на недостающее звено в цепочке рационального рассуждения.

Научная рациональность сама по себе нейтральна, она не ведет к оценке действительности, к признанию чего бы то ни было ценностью, поэтому бесполезна для дискурса, обращенного к тем, кто решается на политические и практические действия. Зато идеология, будучи систематически выстроенным комплексом идей, провозглашает необходимость того или иного мероприятия, легко порождает лозунги и манифесты, способные вести за собой широкие массы.

Идеология – весьма примечательное явление общественной жизни Европы, которое говорит о новой практике организации и координации коллективных действий. В практике общественных объединений изменились основания: начали не принуждать, не приказывать, не апеллировать к Высшим силам, а – убеждать, апеллируя к комплексу эмоционально окрашенных идей, близких сердцу, чувству, мироощущению той или иной социальной группы. Самодостовверные идеи (аксиомы), с которых начинается математика и другие науки, в идеологии уступают место самодостовверным чувствам, исходным интуициям того, что хорошо и правильно, к чему следует стремиться.

К 1800 году Европа накопила солидный опыт относительно поведения «толпы» и «героя», «массы» и «вождя», причем речь уже шла отнюдь не о поведении «подданных» и «государя». Теперь речь идет о новых механизмах власти и подчинения, существенным обоснованием которых является та или иная идеология.

Всему этому способствовали, как говорилось выше, технические новации, приведшие к демократизации издания и чтения, промышленная революция, способствующая всеобщей урбанизации, успехи народного образования. Очевидно и повсеместное разрушение сословных перегородок, которые препятствовали развитию буржуазии, уверенный рост среднего класса, благосостояние которого – не результат наследственных привилегий, а собственного труда. Чтобы добиться нужных результатов в социальном пространстве, продвигнуться в нем или трансформировать его в свою пользу, люди теперь способны объединяться сознательно, а не как-то иначе, образно выражаясь, по месту своей «прописки» в том или ином круге социальной иерархии.

Первым философским восстанием против рационализма как доктрины Просвещения было восстание романтиков: бунт чувств, порывов, восторга и фантазии против сухого и безжизненного рационального расчета, бунт поэзии – против прозы. Маятник

истории отчетливо качнулся в противоположную сторону: в области интеллектуальной – от рационалистической философии к философии жизни, в искусстве – от классицизму к романтизму, в архитектуре – от барочной церкви к церкви неоготической, в сфере политической практики – от космополитизма к национализму.

В политической сфере романтически окрашенной фигурой становится харизматический лидер, который силой данного ему пассионарного дара создавал неповторимый лик нации. Возникал и рос культ отечества, своеобразное идеологическое осознание своей групповой принадлежности. Никогда еще Европа не была так разнолика, так разнообразна, как во времена господства националистических умонастроений. Это в свою очередь позволило завершить процесс становления суверенных национальных государств, помогло каждой нации осознать свой собственный «дух» и его специфику. И привело к новым формам ксенофобии, нетолерантности, переходящей в агрессивность.

К. Бринтон, анализируя эту ситуацию, подчеркнул следующее: «Национализм несомненно окреп и фактически приобрел свою типично современную форму благодаря идеям Просвещения и их сплетению с тем комплексом человеческих отношений, который мы называем французской революцией. Пользуясь несколько отвлеченным языком, можно сказать, что понятия народного суверенитета, демократии, общей воли в понимании Руссо, переведенные на язык политической реальности, стали оправданием суверенного национального государства. ...За характерным для XVIII века рационалистическим языком «Общественного договора» кроется ощущение групповой воли, выходящее за пределы номиналистических представлений того века, ощущение, которое не без основания можно назвать мистическим. Сосредоточенное на отдельной национальной группе, это мистическое ощущение облекает идею национальности символами и идеалами, разделяемыми всеми ее членами» [4, с. 245].

Таким образом, научная рациональность в качестве побочного результата привела к появлению оформленного волюнтаризма, который, будучи облачен в рационалистические одежды, оказался способен весьма эффективно управлять людьми – буквально зажигать людские сердца, вести народы на баррикады и войны. «Идеи становятся материальной силой, когда овладевают массами», – справедливо подытожили классики марксизма.

### **Феномен волюнтаризма и стандарты массовой культуры**

Содержание различных идеологий трудно поддается единой классификации. Идеология в принципе есть форма мышления, но такая форма, в которой, как уже говорилось, в основе лежат «нерассудочные» ценности и эмоционально-волюнтаристские установки. Содержанием идеологии может стать все, что угодно, – даже содержание научных теорий, законы механики или основные результаты эволюционного учения. Однако там, где ученый всегда предполагает возможность все переосмыслить, идеолог запрещает себе и другим усомниться в главном, он, если и не верит, то – убежден в каких-то принятых постулатах. Основа для координации сложных коллективных действий здесь налицо, зато свобода мысли и сомнения принципиально отсутствует. В некоторых пределах это разумно: что будет, если в процессе коллективной охоты на мамонта один из охотников начнет

сомневаться в правомерности охоты или жалеть мамонта, которого предстоит убить?!

Однако как форма мышления идеология лишена главного – возможности быть гибкой и пластичной, переосмысливать действительность в зависимости от опровергающих примеров, менять концептуальный каркас систематизации своих знаний. Идеология изначально ценностно окрашена и потому принципиально разделяет людей на друзей и врагов, сторонников и оппонентов, в предельных случаях непременно включает то, что называлось социальной непримиримостью, классовой ненавистью. Вряд ли уместно говорить о ненависти сторонников кислородной теории к сторонникам учения о флогистоне, коперниканцев к сторонникам геоцентризма, дарвинистов к креационистам, однако ненависть пролетариата к буржуазии, буржуазии к феодалам – непреложный исторический факт.

Идеология партийна, частична, как о том справедливо заявлял марксизм, ибо сама является основой политической дифференциации и партийного строительства в строгом смысле слова. Есть типовые случаи такой дифференциации взглядов – например, выделение в политике центристов, правых и левых. Понятно, что кто-то всегда стремится сохранить существующую форму правления, кто-то радикально ее обновить, и есть партия середины, компромисса, центра. Не всегда левые прогрессивны, не всегда правые ведут к регрессу, не всегда удается политика компромисса. Тем более, что все подобные определения весьма динамичны, поскольку относительны.

Бросается в глаза бедность подобного дихотомического мировосприятия: кто не с нами, тот против нас! Противником национализму становится идеология космополитизма. Сциентизму противостоит антисциентизм, технократизму – гуманизм, идеологии индивидуализма – коллективизм. Экологические проблемы породили идеологию партии «зеленых», их противниками являются сторонники ускоренного развития науки и техники, которое только и может создать новые, «зеленые» технологии производства. Одним словом, буквально каждое духовное завоевание может стать основанием для формулировки полярных точек зрения, для противостояния людских масс, уже не способных к диалогу. Хорошо знавший обстановку идеологических дискуссий первой трети XX столетия Карл Ясперс нарисовал следующую ее картину: «Дело только в том, чтобы вообще найти какое-либо средство выражения для своего отрицания и своего нападения. При этом духовные понятия становятся знаменем и знаком. Слова используются как фальшивая монета для употребления в совершенно измененном смысле при сохранении связанных с ними прежде чувств (свобода, отчизна, государство, народ, рейх и т.д.). В испорченном пропагандистской софистикой языке, в конце концов, вообще перестает быть понятным значение слов. Речь превращается в хаос неопределенностей – все для того, чтобы выразить в каждом данном случае свое «анти-», которое отнюдь не следует из какого-либо действительного «про-»» [13, с. 149].

Радикальную идеологическую оппозицию к набравшему силу либерализму в XIX веке представил социализм. Социализм с идеей тотального планирования и либерализм с экономической доктриной *laissez-faire* – действительно антагонисты. Тут третьего не дано, хотя об этом мечтают те, кто пытался строить капитализм с социалистическим контролем распределения, и те, кто строил социализм с человеческим лицом. Так что



центристские силы в политической реальности можно найти всегда, даже когда требуется исполнить невыполнимое – гомогенизировать гетерогенность.

О невозможности тотального планирования написано более чем достаточно, начиная от сугубо экономических работ, публицистической аналитики, до исторических и художественных разоблачений, включая романы-антиутопии Джорджа Оруэлла и Евгения Замятина. Однако социалистическая идеология вовсе не исчезла, не умерла, не перестала быть модной и привлекательной. В чем причины такой устойчивости, какова база для стационарного воспроизведения так называемого социалистического идеала?

Ответ, вероятно, дал Ортега-и-Гассет (1930 г.), который обратил внимание на феномен гипердемократии, характерный для XX века, иными словами, – восстание масс, понимаемое не в политическом, а социологическом смысле. Масса – это «средний человек»; в сущности, чтобы ощутить массу как психологическую реальность, не требуется людских скопищ. «Масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, «как и все», и не только не удручен, но доволен собственной неразличимостью» [14, с. 45-46]. Коллективизм как психологическая основа социалистической парадигмы как нельзя лучше соответствует феномену гипердемократии с ее сугубо утилитарными целями. Восстание масс рождает и наиболее радикальную националистическую идеологию – фашизм. Лозунг «Свобода, равенство, братство» переосмысливается идеологически: свобода – желать того же, что и все желают, равенство – буквальное утверждение равенства распределения, братство – для всех, кто чувствует себя членом коллектива.

Как показал Ортега, вновь со всей остротой проявился европейский парадокс: реализация политической программы либеральной демократии, направленной на развитие индивидуализма, в соединении с техническим прогрессом привела к тому, что на арену истории вышла «толпа», «масса», «большинство», причем, как выразился Ортега, с решимостью взять на себя все функции меньшинства. Именно в этом видел прозорливый философ проявление кризиса европейской цивилизации XX века, ибо в мире, где господствует идеологически организованная толпа, культура постоянно находится под угрозой.

Об этом же говорил Альберт Швейцер: «Когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество, начинается деградация культуры» [15, с. 75]. Духовная ситуация времени – растущая утрата сознания – тревожила Карла Ясперса. Об опасности одичания, перед которой находится европейская цивилизация, предупреждает и сам Ортега.

Психологию толпы изучал еще Густав Лебон, опираясь, прежде всего, на данные о деяниях, совершенных в дни, когда безостановочно крутилось красное колесо французской революции. Он писал об угрозе для будущего:

«Цивилизации создавались и оберегались маленькой горстью интеллектуальной аристократии, никогда толпой. Сила толпы направлена лишь к разрушению. Владычество толпы всегда указывает на фазу варварства. Цивилизация предполагает существование определенных правил, дисциплину, переход от инстинктивного к рациональному, предвидение будущего, более высокую степень культуры, а это все условия, которых толпа, предоставленная сама себе, никогда не могла осуществить. Благодаря своей исключительно

разрушающей силе, толпа действует как микробы, ускоряющие разложение ослабленного организма или трупа. Если здание какой-нибудь цивилизации подточено, то всегда толпа вызывает его падение. Тогда-то обнаруживается ее главная роль, и на время философия численности является, по-видимому, единственной философией истории.

Будет ли так же и с нашей цивилизацией? Мы можем этого бояться, но мы не можем этого знать» [16, с. 27]. Можно с высоты сегодняшнего дня несколько перефразировать Лебона: мы не можем знать, осуществится ли данная угроза, но мы можем этого бояться. Как подчеркнул Ясперс, – «страх следует принять. Он – основа надежды» [13, с. 164].

### Заключение

Как видно из вышесказанного, наука – подлинное дитя и средоточие основных культурных ценностей европейской цивилизации. Как и сама Европа, наука – уникальна и, в свою очередь, является одним из важнейших компонентов современного мироустройства. Необходимо помнить о хрупкости, известной неустойчивости этого феномена. Поэтому так необходим исторический взгляд на рождение и развитие науки, понимание духовных и культурных смыслов, воплощенных в постоянно беспокойном научном поиске. Томас Манн писал: «Жизнь – это подъем, прожитое всегда слабосильно, укрепившись духом, надо вторично пережить его» («Лотта в Веймаре»).

В то же время наука в своем неустанном стремлении развиваться, прокладывая все новые русла технических возможностей, продуцирует непредсказуемые социокультурные последствия, в том числе неблагоприятные для культуры в целом. Мне представляется, что в современной ситуации необходим постоянный, придирчивый «философский мониторинг» духовного и практического контекста развивающейся науки. Ее Кастальский ключ не должен быть замутнен цивилизационной суетой.

### Список литературы

1. Кузнецова Н.И. Наука в средоточии европейских ценностей: ретроспективная панорама // История науки в философском контексте (памяти В.И. Кузнецова) / Отв. ред. А.А. Печенкин. Спб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2007. С. 155-196.
2. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich: Artemis-Verlag, 1949.
3. Мак-Нил У. Восхождение Запада. Киев-Москва: Ника-Центр, Старклайт, 2004.
4. Бринтон К. Истоки современного мира. Roma: Edizioni Aurora, 1971.
5. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: Прогресс, 1976.
6. Дрэпер Дж. В. История умственного развития Европы. Киев-Харьков: Юж.-рус. кн-во Ф.А. Иогансона, 1895.
7. Вебер Макс. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
8. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 5. М.: Мир, 1977.

9. Shapin S., Scheffler S. *Leviathan and Air pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
10. Менцин Ю.Л. Лаборатория и парламент // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. № 4. С. 3-15.
11. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
12. Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 6. М.: Наука, 1966.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
14. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Издательство «Весь Мир», 1997.
15. Швейцер А. Культура и этика. М.: Прогресс, 1973.
16. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб.: Ф. Павленков, 1896.

### **Сведения об авторе**

Кузнецова Наталья Ивановна – доктор философских наук, Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН.

**Kuznetsova N. I.**

### **THE BIRTH OF SCIENCE IN THE HISTORICAL DYNAMICS OF EUROPEAN CIVILIZATION**

***Abstract:** Karl Jaspers called science the greatest gift that Europe gave to the whole world. For the Europeans themselves, from his point of view, the emergence of science is the onset of the second “axial time” of history. The article reveals the unique characteristics of Western European civilization, which became quite clear by the end of the Middle Ages. Firstly, the speed and determination with which Europe at that time mastered the learning of the ancient world - the achievements of the Greeks in the field of scientific knowledge and philosophy, as well as the heritage in the field of Roman law - is amazing. Secondly, it has been repeatedly noted that in Western Europe the participation of the population in economic, cultural and political life was incomparably greater than in other parts of the inhabited world. The social order of medieval Europe (often similar to disorder) least of all resembles the structure of an anthill, where the functions of each “ant” are strictly defined, distributed and fixed. The absence of castes - the absence of a cultural taboo on the choice of certain occupations, and, consequently, the possibility of some mobility in social space - was and continues to be the most important catalyst for all sociocultural processes. In the 16th century, the concept of “modern” was born, indicating an awareness of novelty, the opposition of the concept of “modernity” to the concept of “antiquity”, the awareness that the way of life accepted “today” differs from the way of life of our ancestors. Personalism and innovation are becoming the most important specific features of the sociocultural European code. The “spirit of capitalism” (spirit of profit), which actively contributed to the formation of the middle class, the true engine of the new European way of life, is closely connected with the ethics of Protestantism that arose in that historical period. Moreover, without the invention and spread of printing,*

*the spiritual innovations of the Reformation would hardly have been widely circulated. At this cultural height and in active tension, Europeans give birth to science. The starting point for the development of modern science is undoubtedly the Copernican theory, an astronomical dispute in which the views of the “ancients” were rejected. The role of the Great Geographical Discoveries of new, unknown terrestrial territories, begun by the adventurous journey of Columbus in 1492, is enormous. In social terms, doing science at first was not very attractive, either materially or in terms of status. At first, doing science acted as a personal vocation (Beruf). However, the tradition grew stronger, gained strength, and quickly acquired social significance. Science is a true child and the focus of the main cultural values of European civilization. Like Europe itself, science is unique and, in turn, is one of the most important components of the modern world order. It is necessary to remember the fragility and known instability of this phenomenon. Therefore, a historical look at the birth and development of science, an understanding of the spiritual and cultural meanings embodied in a restless scientific search is so necessary.*

**Keywords:** *Science, European civilization, Antiquity, Middle Ages, Reformation, Copernican revolution, Great geographical discoveries, personalism, innovation, spiritual meanings, sociocultural code*

### References

1. Kuznecova N.I. Nauka v sredotochii evropejskih cennostej: retrospektivnaja panorama [Science at the center of European values: a retrospective panorama] // Istorija nauki v filosofskom kontekste (pamjati V.I. Kuznecova) / Ed. by A.A. Pechenkin. Saint Petersburg: RHGA Publ., 2007. p. 155-196.
2. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich: Artemis-Verlag, 1949.
3. MacNeill W. Voshozhdenie Zapada [The Rise of West]. Kiev-Moscow: Nika-Centr Publ., Starklajt Publ., 2004. (In Russian).
4. Brinton C. Istoki sovremennogo mira [Modern Civilization: A History of the Last Five Centuries]. Roma: Edizioni Aurora, 1971. (In Russian).
5. Auerbach E. Mimesis. Izobrazhenie dejstvitel'nosti v zapadnoevropejskoj literature [Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur]. Moscow: Progress Publ., 1976. (In Russian).
6. Draper J.W. Istorija umstvennogo razvitija Evropy [History of the Intellectual Development of Europe]. Kiev-Har'kov: F.A. Ioganson, 1895. (In Russian).
7. Weber M. Izbrannye proizvedenija [Selected works]. Moscow: Progress Publ., 1990. (In Russian).
8. Feynman R., Leighton R.B, Sands M. Fejnmanovskie lekcii po fizike. T. 5 [The Feynman Lectures On Physics. Vol. 5]. Moscow: Mir Publ, 1977. (In Russian).
9. Shapin S., Scheffler S. Levafan and Air pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life. Princeton: Princeton University Press, 1985.
10. Mencin Ju.L. Laboratorija i parlament [Laboratory and Parliament] // Voprosy istorii

- estestvoznaniija i tehniki. 1993. № 4. P. 3-15.
11. Russell B. Istorija zapadnoj filosofii [A History of Western Philosophy]. Moscow, 1959. (In Russian).
  12. Kant I. Sobr. soch. v 6 t. T. 6 [Collected works in 6 Vol. Vol. 6]. Moscow: Nauka Publ., 1966. (In Russian).
  13. Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii [Vom Ursprung und Ziel der Geschichte]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. (In Russian).
  14. Ortega y Gasset J. Izbrannye Trudy [Collected Works]. Moscow: Ves Mir Publ., 1997. (In Russian).
  15. Schweitzer A. Kul'tura i jetika [Kultur und Ethik]. Moscow: Progress Publ., 1973. (In Russian).
  16. Le Bon G. Psihologija narodov i mass [Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples; La Psychologie des Foules]. Saint Pertersburg: F. Pavlenkov, 1896. (In Russian).

Kuznetsova Nataliya I. – DSc in Philosophy, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences.

УДК 124

## ТЕЛЕОЛОГИЯ НА ТРОПЕ ГИБРИДНОЙ ВОЙНЫ С ДЕТЕРМИНИЗМОМ

Шалак В. И.

**Аннотация:** Телеология и детерминизм – два соперничающих учения об изменениях в окружающем мире. В учении Аристотеля действующая и целевая причины сводимы к материальной причине и форме. В работах Галилея и Ньютона возник новый идеал науки, требовавший причинного объяснения всех явлений. С возникновением кибернетики ряд понятий телеологии вновь вошел в научный обиход. Понятия целенаправленных изменений и алгоритма синонимичны. В новой модели стираются различия естественных законов и алгоритмов.

**Ключевые слова:** телеология, целенаправленность, целесообразность, детерминизм, алгоритм

«ДЕТЕРМИНИЗМ (от лат. *determino* – определяю) – общее учение о взаимосвязи и взаимообусловленности явлений и процессов реальности. Представления о детерминизме входят в структуру научного метода – они нацеливают исследование на анализ и раскрытие условий, причин и закономерностей любых изменений в природе, обществе и мышлении. Основу детерминизма составляют концепции причинности и закономерностей» [1].

«ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ – соответствие явления или процесса определенному (относительно завершенному) состоянию, материальная или идеальная модель которого представляется в качестве цели» [2].

Телеология, как учение о целесообразных/целенаправленных изменениях в природе, была и остается традиционной темой философских исследований. Одновременно с ней возникло и развивается учение о детерминизме, как еще одном объясняющем принципе всех изменений. Корни этих учений восходят к Демокриту, Анаксагору, Сократу и «физиологам». У Платона целью всего сущего является благо. Аристотель в учении о причинах, помимо материальной и формальной, выделяет действующую и целевую причины. Действующая причина, взятая отдельно, имеет прямое отношение к детерминизму, целевая – к телеологии.

Идея целесообразных изменений родилась из наблюдений за живой природой. Из семян яблони вырастают яблони, из семени человека – человек. Каждая отдельная яблоня не похожа на другую, что объясняется конкретными условиями их произрастания и сортами, но в своих сущностных признаках они – яблони, а не что-то другое. Аристотель попытался распространить эту идею на всю природу. «Уже онтологические предпосылки Аристотеля внушали ему идею о целесообразном строе Вселенной, так как, согласно Аристотелю, вещество, будучи возможностью, стремится к своей “форме”. Осуществление этого стремления и есть цель движения» [3, с.33].

В Средние века идея телеологии продолжила свою жизнь. Посредством ее объясняли иерархическое, от простого к сложному, устройство мира. Одно из доказательств существования Бога, как высшего источника целеполагания, строится именно на этих основаниях.

В Новое время работы Галилея и его последователей нанесли сильнейший удар по телеологическому миропониманию. Было показано, что механические движения могут быть объяснены исключительно действующими причинами без всякой отсылки к целевым, что коренным образом противоречило аристотелевской физике. Математическая простота законов механики, дополненная дальнейшим развитием математического аппарата и распространением на другие области, в конце концов привели к появлению ньютоновской физики, казалось бы, навсегда похоронившей телеологию. Это стало триумфом детерминизма! Возник новый идеал научного объяснения. *«Правило, согласно которому динамические законы должны быть детерминистичными и обратимыми, настолько важно для классической физики, что в учебных курсах о нем попросту забывают упомянуть. ... это, несомненно, самый фундаментальный из всех физических законов – закон сохранения информации»* [4, с. 23–24]. Всякие намеки на цели в объяснении природы стали считаться анахронизмом и признаком антинаучности.

Можно предположить, что уход телеологии на второй план и ее последующее третирирование были связаны с тем, что в то время не существовало подходящего математического языка и развитого на его основе понятийного аппарата для представления телеологических закономерностей. Бурное развитие высшей математики в своих приложениях было направлено на механистическое объяснение окружающего мира. Достаточно открыть любой учебник по высшей математике и посмотреть на примеры, иллюстрирующие производную и интеграл, и будет ясно, что они берутся из геометрии и механических перемещений материальных точек.

Вместе с тем телеология продолжила свою жизнь в философии и биологии. К ней обращались такие видные философы, как Лейбниц, Кант, Гегель, Шопенгауэр, Бергсон, Тейяр де Шарден. Не обошли ее вниманием и такие советские философы, как Н.Н. Трубников [5], Б.С. Украинцев [6], И.Т. Фролов [7] и другие. В биологии было трудно обойтись без понятий целенаправленности и целесообразности, но, используя, их пытались свести к чисто механическим причинам и это работало далеко не всегда.

Важным прорывом явились работы Ч. Дарвина, который предложил естественное объяснение происхождения видов и их эволюции. Эти работы получили высокую, но неоднозначную оценку: одни рассматривали их как редукцию телеологии к естественным причинам, другие – как возрождение телеологии [8, р. 394], [9]. Последовавшее открытие механизма генетической наследственности вроде бы окончательно похоронило телеологию в живой природе.

После выхода в 1948 книги Н. Винера «Кибернетика, или управление и связь в животном и машине», в приложении к которой была опубликована вышедшая ранее в 1943 статья Н. Винера и Дж. Бигелу «Поведение, целенаправленность и телеология» [10], интерес к телеологии стал возрождаться. В книге было не только на примерах продемонстрировано существование целенаправленных и механических по своей природе

систем в мире человеческих артефактов, но и на новом уровне были проанализированы многие телеологические понятия, а также предложен математический аппарат для их описания. С 1943 по 1953 был проведен ряд научных конференций на темы телеологии и самоуправляемых систем [11].

Стало ли это окончательной реабилитацией телеологии и ее возвратом в сферу научных интересов? Нет, не стало. Никто и раньше не отрицал существования целеустремленных систем в живой природе. Кибернетика достаточно четко определила область своих интересов – это управление в системах с обратной связью, способных обмениваться информацией с окружающей средой. В основе такого определения лежит следующее замечание Винера: «Целенаправленное активное поведение можно подразделить на два класса: “с обратной связью” (или “телеологическое”) и “без обратной связи” (или “нетелеологическое”)» [10, с. 300]. Это замечание отбрасывает как не телеологические все системы без обратной связи. Согласно такому пониманию, летящая в цель стрела не является примером целенаправленного поведения, а стрельба по цели из лука – является.

Попробуем взглянуть на интересующий нас предмет с другой стороны. Термин «целенаправленное поведение» предполагает, что существует активный агент, реализующий это поведение. Он активен, поскольку его поведение наиболее адекватно объясняется не действующими причинами, а путем обращения к его внутренним побуждениям и волеиям. Должен ли агент целенаправленного поведения обладать сознанием, чтобы понимать то, что он делает? Совсем не обязательно. Самоуправляемая торпеда, пример с которой приводит Винер, является активным агентом целенаправленного поведения, но никаким сознанием не обладает.

Термин «целенаправленное поведение» также предполагает существование цели, к достижению которой стремится агент. Цель может быть представлена посредством некоторого описания будущего состояния дел. В случае торпеды Винера целевое состояние дел может быть описано как «выбранная цель поражена».

Целенаправленное поведение в общем случае может состоять из последовательности более элементарных шагов, направленных на достижение цели. Для торпеды Винера ими будут шаги коррекции траектории движения в зависимости от пространственного смещения цели.

После такого уточнения мы можем определить целенаправленное поведение как последовательность шагов, осуществляемых активным агентом и направленных на достижение целевого состояния. Это предметное значение термина «целенаправленное поведение». Если же мы захотим описать его в языке, чтобы обучить других, то такое описание будет представлять набор инструкций с указанием последовательности, в которой их должен выполнить агент, чтобы достичь искомой цели.

Здесь мы замечаем, что наше описание целенаправленного поведения практически совпадает с общим определением алгоритма как «общепонятного и однозначного предписания, какие и в каком порядке производить действия, чтобы получить искомый результат» [12].

Если понятия алгоритма и целенаправленного поведения синонимичны, то язык



алгоритмов как раз и является тем инструментом, которого не доставало, чтобы телеология в давно прошедшие времена могла ответить на вызов галилеевско-ньютоновского детерминизма естественных наук.

Но и тут не все просто. Обратимся к истории возникновения современной теории алгоритмов. Стоявший у ее истоков А. Тьюринг заинтересовался поставленной Д. Гильбертом проблемой разрешимости логики предикатов первого порядка. Это очень важная задача, но направленная в первую очередь на то, чтобы удовлетворить внутренние потребности развития математики. Чтобы решить ее, требовалось построить математическую модель условно механической процедуры, в которой не было бы никакого обращения ни к интуиции, ни к творческим способностям математиков. Тьюринг эту задачу решил [13] и впоследствии построенная им модель получила название машины Тьюринга. Утверждение, что любая интуитивно вычислимая на натуральных числах функция может быть представлена некоторой машиной Тьюринга, получило название тезиса Черча-Тьюринга. Благодаря неумным стараниям комментаторов работ Тьюринга, тезис Черча-Тьюринга стали истолковывать расширительно как утверждение, что любой алгоритм может быть представлен некоторой машиной Тьюринга. Это утверждение категорически неверно. Дело в том, что Тьюринг в качестве интуитивно наглядной модели алгоритмических действий представлял себе работу человека-вычислителя, запертого в комнате, в распоряжении которого находится лишь карандаш, ластик и потенциально неограниченный запас бумаги, а все его действия сводились к записыванию и стиранию символов на бумаге и перемещению фокуса внимания с одного места на бумаге на другое. Иными словами, Тьюринг сознательно ограничился исключительно символьными вычислениями без обращения к чему-то другому, хотя это и не означает, что его формализм не может быть применен к несимвольным алгоритмическим преобразованиям. Для этого достаточно закодировать интересующие нас объекты подходящим набором символов и построить машину Тьюринга, моделирующую соответствующие алгоритмические преобразования. Например, мы можем закодировать все клетки и состояния граней кубика Рубика с помощью небольшого набора символов и моделировать его сборку на экране компьютера, при необходимости повторяя то же самое с использованием реального физического кубика Рубика.

В то же время легко привести пример простейшего и всем известного алгоритма, который не может быть промоделирован никакой машиной Тьюринга. Это алгоритм измерения температуры тела с помощью ртутного градусника: «Если вам нужно измерить температуру тела и у вас есть ртутный градусник, вставьте его в подмышку и подождите десять минут. Потом достаньте его и посмотрите, до какого деления поднялся ртутный столбик. Это и будет температура вашего тела». Очевидно, что это действительно алгоритм, так как его описание является «общепонятным и однозначным предписанием, какие и в каком порядке производить действия, чтобы получить искомый результат». Однако, ни одна машина Тьюринга не способна воспроизвести этот алгоритм, поскольку он включает в себя не только механические действия, – вставить градусник в подмышку и достать его, – но и обращение к внешнему миру, – подождать десять минут, – в

течение которого выполняется главная часть работы алгоритма и результат которого мы не можем предсказать одними лишь символьными преобразованиями на бумаге.

Чтобы телеология была реабилитирована, став такой же строгой наукой, как и другие естественные науки, необходимо расширить тьюрингову модель вычислимости, позволив включать в алгоритмы не только непосредственные действия агентов, но и естественные процессы окружающего мира, что и было сделано в работе [14].

Тогда в чем смысл телеологии, т.е. теории целенаправленных изменений в природе, если она не отказывается от использования естественных детерминистических процессов?

Представим, что мы, как китайский мудрец, сидим на берегу реки Времени и, ни во что не вмешиваясь, наблюдаем за тем, что по ней проплывает. Все, что должно проплыть, в том числе и труп твоего врага, по ней проплывет. Это детерминистическая картина линейно упорядоченного течения времени. Активный агент может вмешаться и изменить направление течения времени таким образом, чтобы оно привело к желаемому им состоянию мира. Время перестает быть линейным и становится потенциально ветвящимся в будущее. Агент не нарушает никаких естественнонаучных законов природы, но по своей воле может создавать причинные условия для инициирования таких природных процессов, которые бы не начались, сохрани он созерцательное отношение к природе. Он вставляет градусник в подмышку и тем самым создает причинные условия для начала теплообмена между телом и градусником до достижения теплового равновесия, а потом достает градусник и смотрит на него. Тем самым никакого противоречия между детерминизмом и целенаправленностью не возникает. Они дополняют друг друга.

Язык алгоритмов в расширенной модели вычислимости и есть тот недостающий инструмент, который способен придать телеологическим закономерностям строгий вид научного знания, поскольку любой надежный алгоритм обладает всеми признаками закона. Р. Карнап следующим образом описывает происхождение законов науки: *«Наблюдения, делаемые нами в повседневной жизни, так же как более систематические наблюдения в науке, обнаруживают в мире определенную повторяемость или регулярность. За днем всегда следует ночь; времена года повторяются в том же самом порядке; огонь всегда ощущается как горячий; предметы падают, когда мы их роняем и т. д. Законы науки представляют не что иное, как утверждения, выражающие эти регулярности настолько точно, насколько это возможно»* [15, с. 39].

Алгоритм измерения температуры как раз и выражает регулярную связь между явлениями. Взгляд Винера на целенаправленное поведение полностью укладывается в такое представление, но недостаточно общ, так как целенаправленное измерение температуры тела в обычных условиях не нуждается в наличии обратной связи.

В работе [14] показано, что в расширенной модели вычислимости с равным успехом может быть представлено в качестве целенаправленного как поведение активного агента, так и пассивного, решившего на время отдохнуть от трудов своих и всего лишь созерцающего природу, тогда как за происходящими в ней изменениями стоят одни и те же естественные законы.

В естественных науках в общем случае для объяснения и предсказания различных

природных явлений принимается схема Гемпеля [16]:

Факты, Законы науки  $\models$  Объяснение/Предсказание

Объяснение относится к тому, что было в прошлом, а предсказание – к тому, что может произойти в будущем.

Поскольку, как было сказано выше, в расширенной модели вычислимости представимы в том числе и законы естественных наук, то универсальной, объединяющей детерминизм и телеологию схемой, будет следующая:

Факты (исходные данные), Наборы правил (алгоритмы)  $\models$  Цель

Одного этого достаточно, чтобы отнестись ко всему сказанному серьезно. Гибридная война телеологии и детерминизма заканчивается их мирным сосуществованием в рамках единой модели науки, никаких неразрешимых противоречий между ними нет.

### Заключение

Сегодня благодаря Интернету в умах обывателей активно распространяется концепция «матрицы», в которой мы живем, при этом мы и окружающий нас мир – это подобие компьютерной имитации, за которой стоят алгоритмы, выполняемые на каком-то надмировом компьютере. Эта точка зрения, ставшая популярной благодаря известному фильму «Матрица», возникла не на пустом месте. Косвенно руку к этому приложили и вполне авторитетные ученые. Достаточно назвать работы [17], развивающие информационный взгляд на устройство мира, в основе которого лежат процессы обмена информацией [18], вычислительный взгляд на теорию всего [19] с представлением процессов окружающего мира в виде функционирования клеточных автоматов. Отсюда один шаг до отождествления активного агента - надмирового компьютера - с Богом [20]. Это не фантазии каких-то чудаков, а серьезные исследования возможных вариантов устройства природы. Подобным занимались и первые античные философы, когда в упрощенном виде высказывали различные идеи, заложившие будущие направления развития научных исследований. Но если любой алгоритм направлен на достижение какого-то целевого состояния, то что является целью алгоритмического Бога? Ответ кроется в одной из фундаментальных теорем теории вычислимости, которая гласит, что не существует общего метода для установления того, что именно вычисляет тот или иной алгоритм. В переводе на более понятный язык это означает, что у нас нет универсального метода, чтобы ответить на вопрос о цели, преследуемой алгоритмическим Богом. Мы должны продолжать дальнейшие исследования, которые, возможно, лишь приблизят нас к разгадке этого.

Отождествление алгоритмов с описаниями целенаправленного поведения открывает новые возможности приложения этих методов в социальных науках, поскольку общей характеристикой функционирования различных социальных институтов является целенаправленность [21]. Благодаря ей социум эволюционирует в сторону усложнения и дифференциации, но в то же время парадоксально сохраняет целостность вопреки естественнанаучным требованиям общего возрастания энтропии. Целенаправленность препятствует этому. Генами социальной эволюции, поддерживающими устойчивость и в то же время накапливающими полезные изменения, являются элементарные правила много-

численных социальных алгоритмов. Здесь начинает работать и осуществлять обратную связь модель Винера, поскольку промежуточные цели, связанные с правилами, могут оцениваться по различным критериям их социальной приемлемости и эффективности.

Обобщенную модель алгоритмов можно попробовать применить и при построении новых физических теорий, в частности, квантовой механики, которая требует введения понятия наблюдателя для описания результатов измерений. Но активный агент в обобщенной модели, изменяющий ход развития событий, и есть тот самый наблюдатель, от действий которого зависит результат.

### Список литературы

1. Сачков Ю.В. Детерминизм // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0140b45532a2c2c9ae35a140> (дата обращения 14.03.2024).
2. Фролов И.Т. Целесообразность // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH131792cf772ffa477f4613> (дата обращения 14.03.2024).
3. Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М., «Мысль», 1976. С. 5-62.
4. Сасскинд Л., Грабовский Д. Теоретический минимум. Все, что нужно знать о современной физике. СПб.: Питер, 2016.
5. Трубников Н.Н. О категориях “цель”, “средство”, “результат”. М.: «Высшая школа», 1968.
6. Украинцев Б.С. Самоуправляемые системы и причинность. М.: «Мысль», 1972.
7. Фролов И.Т. Детерминизм и телеология. М.: «Либроком», 2019.
8. Pittendrigh C. Adaptation, natural selection, and behavior // Behavior and Evolution; ed. A. Roe and George Gaylord Simpson. New Haven: Yale University Press, 1958. Pp. 390-416.
9. Майр Э. Причина и следствие в биологии // Русский орнитологический журнал. 2005. Т. 14. Экспресс-выпуск 289. С. 471-484.
10. Розенблют А., Винер Н., Бигелу Дж. Поведение, целесообразность и телеология // Винер Н. Кибернетика. М.: Наука, 1983. С. 297-307.
11. Macy J. PART 1: A Summary Account of Macy Conference Attendees and Activities. URL: <https://asc-cybernetics.org/foundations/history/MacySummary.htm#Part1>
12. Смирнов В.А. Алгоритмы и логические схемы алгоритмов // Проблемы логики. М., 1963. С. 84-101.
13. Turing A. On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem // Proceedings of the London Mathematical Society. 1936-1937. Vol. 42. P. 230-265.
14. Шалак В.И. Естественное обобщение тьюринговой модели вычислимости // Логические исследования / Logical Investigations. 2023. Т. 29. № 2. С. 9-35. DOI:10.21146/2074-1472-2023-29-2-9-35.

15. Карнап Р. Философские основания физики: Введение в философию науки / Пер. с англ., предисл. и коммент. Г.И. Рузавина. Изд. 4-е. М.: Издательство ЛКИ, 2008.
16. Гемпель К.Г. Логика объяснения. / Пер. Назарова О.А., М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998.
17. Fredkin E. An Introduction to Digital Philosophy // International Journal of Theoretical Physics 2003. Vol. 42. №2. Pp. 189-247.
18. Schmidhuber J. A Computer Scientist's View of Life, the Universe, and Everything // Freksa, C., Jantzen, M., Valk, R. (eds); Foundations of Computer Science. Lecture Notes in Computer Science. Vol. 1337. Berlin, Heidelberg: Springer. Pp. 201-208.
19. Zuse K. Calculating Space – Translation of: Rechnender Raum. URL: <ftp://ftp.idsia.ch/pub/juergen/zuserechnenderraum.pdf> (дата обращения 14.03.2024).
20. Ostroy A. God Is the Machine. URL: <http://www.wired.com/2002/12/holytech/> (дата обращения 14.03.2024)
21. Шалак В.И. Алгоритмическая модель социальных процессов // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2021. №1. URL: <https://cyberspace.pgu.ru/jour/article/view/220> (дата обращения 14.03.2024).

#### Сведения об авторе

Шалак Владимир Иванович – доктор философских наук, Институт философии РАН.

#### V. I. Shalack

### TELEOLOGY ON THE PATH OF A HYBRID WAR WITH DETERMINISM

**Abstract:** *Teleology and determinism are two competing doctrines about changes in the world. In Aristotle's teaching, the active and target causes are reduced to a material cause and form. In the works of Galileo and Newton, a new ideal of a causal explanation of all phenomena arose. With the advent of cybernetics, a number of concepts of teleology have re-entered scientific use. The concepts of goal-directed changes and algorithm are synonymous. The new model erases the differences between natural science laws and algorithms.*

**Keywords:** *teleology, goal-directedness, determinism, algorithm*

#### References

1. Sachkov Ju.V. Determinizm [Determinism] // Novaja filosofskaja jenciklopedija. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0140b45532a2c2c9ae35a140> (Accessed at 14.03.2024).
2. Frolov I.T. Celesoobraznost' [Goal-directedness] // Novaja filosofskaja jenciklopedija. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH131792cf772ffa477f4613> (Accessed at 14.03.2024).

3. Asmus V.F. Metafizika Aristotelja [Aristotle's Metaphysics] // Aristotle. Sochinenija v chetyreh tomah. T.1 [Essays in four volumes. Vol 1.]. Moscow: Mysl Publ., 1976. P. 5-62.
4. Susskind L., Hrabovsky G. Teoreticheskij minimum. Vse, chto nuzhno znat' o sovremennoj fizike [The Theoretical Minimum: What You Need to Know to Start Doing Physics]. Saint Petersburg: Piter Publ., 2016. (In Russian).
5. Trubnikov N.N. O kategorijah "cel'", "sredstvo", "rezul'tat" [About the categories "goal", "means", "result"]. Moscow: «Vysshaja shkola» Publ., 1968.
6. Ukrainev B.S. Samoupravljaemye sistemy i prichinnost' [Self-managed systems and causality]. Moscow: Mysl Publ., 1972.
7. Frolov I.T. Determinizm i teleologija [Determinism and Teleology]. Moscow: Librokom Publ., 2019.
8. Pittendrigh C. Adaptation, natural selection, and behavior // Behavior and Evolution; ed. A. Roe and George Gaylord Simpson. New Haven: Yale University Press, 1958. Pp. 390-416.
9. Mayr E. Prichina i sledstvie v biologii [Cause and effect in biology] // Russkij ornitologicheskij zhurnal 2005. Vol. 14. Express edition 289. Pp. 471-484. (In Russian).
10. Rosenbluelh A., Wiener N., Bigelow J. Povedenie, celesoobraznost' i teleologija [Behavior, Purpose and Teleology] // Wiener N. Kibernetika [Cybernetics]. Moscow: Nauka Publ., 1983. Pp. 297-307. (In Russian).
11. Macy J. PART 1: A Summary Account of Macy Conference Attendees and Activities. Available at: <https://asc-cybernetics.org/foundations/history/MacySummary.htm#Part1>
12. Smirnov V.A. Algoritmy i logicheskie shemy algoritmov [Algorithms and logical schemes of algorithms] // Problemy logiki. Moscow, 1963. Pp. 84-101.
13. Turing A. On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem // Proceedings of the London Mathematical Society. 1936–1937. Vol. 42. Pp. 230-265.
14. Shalak V.I. Estestvennoe obobshhenie t'juringovoj modeli vychislivosti [A natural generalization of the Turing computability model] // Logicheskie issledovaniya / Logical Investigations. 2023. Vol. 29. No 2. Pp. 9-35.
15. Carnap R. Filosofskie osnovaniya fiziki: Vvedenie v filosofiju nauki [Philosophical Foundations of Physics: Introduction to the Philosophy of Science]. Moscow: LKI Publ., 2008. (In Russian).
16. Hempel C.G. Logika ob#jasnenija [Aspects of Scientific Explanation]. Moscow: The House of Intellectual Book Publ., 1998. (In Russian).
17. Fredkin E. An Introduction to Digital Philosophy // International Journal of Theoretical Physics. 2003. Vol. 42. Pp. 189-247.
18. Schmidhuber J. A Computer Scientist's View of Life, the Universe, and Everything // Freksa, C., Jantzen, M., Valk, R. (eds); Foundations of Computer Science. Lecture

- Notes in Computer Science. Vol. 1337. Berlin, Heidelberg: Springer. Pp. 201-208.
19. Zuse K. Calculating Space – Translation of: Rechnender Raum. Available at: <ftp://ftp.idsia.ch/pub/juergen/zuserechnenderraum.pdf> (Accessed at 14.03.2024).
  20. Ostroy A. God Is the Machine. Available at: <http://www.wired.com/2002/12/holytech/> (Accessed at 14.03.2024)
  21. Shalak V.I. Algoritmicheskaja model' social'nyh processov [Algorithmic model of social processes] // *Filosofskie problemy informacionnyh tehnologij i kiberprostranstva*. 2021. №1. Available at: <https://cyberspace.pgu.ru/jour/article/view/220> (Accessed at 14.03.2024).

Shalak Vladimir I. – DSc in Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

УДК 160.1

## ЛОГИКА МОМЕНТАЛЬНОСТИ

Васюков В. Л.

**Аннотация:** В европейской философии мотивы самонетождественности и подразумеваемой ею изменчивости обнаруживаются еще у Гераклита. Концепцию изменчивости и самонетождественности можно найти и на Востоке, например, у мутазилитов – представителей направления арабо-мусульманской философии, возникшего в первые века становления ислама и утвердившегося в VIII в. В буддийском онтологическом учении о мгновенности бытия и непостоянстве любого состояния представление о том, что вещь перестает быть прежней, как только она возникает, называется моментальностью или кишаникой. Идея этой доктрины состоит в том, что все во вселенной преходяще, т.е. возникает и исчезает постоянно, и ничто не существует в вечности или уничтожении. Но если все разрушается и создается в каждый момент времени, как мы можем утверждать тождество одной и той же вещи, если она может мгновенно стать другой? Чтобы учесть эту возможность в логике, необходимо отказаться от фундаментального закона тождества, который служит основой для многих европейских философских теорий. Система логики релевантности  $R$  сжимается путем отбрасывания аксиомы  $A \rightarrow A$ , удаления и изменения некоторых других аксиом и правил вывода.

**Ключевые слова:** неклассическая логика, моментальность, закон тождества, самовыводимость, релевантная логика.

Одним из способов построения систем неклассической логики является отказ от, казалось бы, незыблемых логических законов. Так, в частности, интуиционистская логика была построена путем отказа от законов исключенного третьего и снятия двойного отрицания, хотя подобная тенденция отнюдь не сознавалась вначале самими сторонниками интуиционизма (поэтому формальное построение системы интуиционистской логики А. Гейтингом оказалось сюрпризом для основоположника интуиционизма Л. Брауэра).

В случае с паранепротиворечивой логикой потребовался отказ от универсальности закона противоречия (непротиворечия), однако этот отказ не абсолютен, одновременно он влечет за собой модификацию закона противоречия. Основатель паранепротиворечивой логики Н.А. Васильев отбросил вторую половину формулировки закона противоречия у Аристотеля, касающуюся физической реальности, но сохранил первую, касающуюся непротиворечивости мышления. С одной стороны, он пишет: «Неаристотелева логика есть логика без закона противоречия» [1, с. 54], а с другой стороны, он далее утверждает: «Формальный закон ‘суждения не должны противоречить друг другу’ нужно различать от реального закона ‘в предметах нет противоречия’. Таким образом, реальный закон противоречия относится к формальному закону абсолютного различия истины от лжи совершенно так же, как реальный закон причинности к формальному закону достаточного основания» [1, с. 68].



В системе дискурсивной (или дискуссионной) логики Станислава Яськовского, созданной им в 1948 году, отказ от закона противоречия обосновывается наличием в научной дискуссии паранепротиворечивого дискурса. Дело в том, что дискуссия и спор возникают лишь тогда, когда высказываются взаимно противоречащие гипотетические тезисы, но в результате дискуссии обычно всегда принимается лишь один из этих тезисов. Однако сам процесс дискуссии требует выводимости утверждений из именно гипотетических тезисов, что приводит к тому, что вместо обычной импликации «если справедливо А, то В» используется дискуссионная импликация «если возможно, что справедливо А, то В». Как бы там ни было, но требование дискуссии приводит к тому, что дискурс становится противоречивым, включающим в себя исходные взаимно противоречивые высказывания.

Квантовая логика отказывается от закона дистрибутивности конъюнкции и дизъюнкции, что привело к построению логических систем, чья алгебраическая семантика представляет собой не булеву алгебру, но более слабую структуру – ортомодулярную решетку. Как следствие, в квантовой логике существует не одна, но по крайней мере пять связок импликации, да и связка отрицания выглядит весьма специфично.

В этом же ряду стоит и релевантная логика, отказавшаяся, в частности, от закона утверждения консеквента. По мнению И.Е. Орлова, создателя одной из первых систем релевантной логики, мы должны искать семантическое отношение между антецедентом и консеквентом, поскольку проблемы в классической логике, вызванные использованием материальной импликации, проявляется в соединении посылки и следствия. Если мы будем настаивать на том, чтобы следствие было необходимым условием посылок, то, по Орлову, мы неминуемо придем к неклассической логике. Именно такую логику Орлов предложил в своей работе «Логика совместности предложений», опубликованной в 1928 [2]. Дальнейшее развитие релевантной логики выявило плодотворность подобного подхода, но в результате некоторые из законов классической логики в релевантной логике не работают.

В ряду логических законов, несомненно, ведущее место принадлежит закону тождества, лежащему в основании многих европейских философских систем. Возникает вопрос: можно ли, действуя аналогичным образом, построить неклассическую логическую систему, отказывающуюся от этого закона?

Для избежания терминологической путаницы, будем сразу различать а) перипатетический закон тождества логики предикатов в форме  $a = a$  и б) стоическую версию закона тождества в форме «закона самовыводимости», формулируемого Секстом Эмпириком как «если А, то А», выражающую рефлексивность вывода в пропозициональной логике. Техническая ценность подобного закона в современной логике возрастает еще и потому, что в генценовском секвенциальном исчислении закон самовыводимости обычно выступает в виде одной-единственной аксиомы.

Нельзя сказать, что неявное содержание закона самовыводимости не привлекало внимание исследователей. Достаточно напомнить о том, какую интерпретацию этому закону дает Чарльз Пирс в статье 1885 «Об алгебраической логике: замечание по поводу

философии нотаций». Он считает его «первой иконой алгебры»<sup>1</sup>, которая сама по себе не подразумевает никаких преобразований, никаких умозаключений. Закон самовыводимости Пирс характеризует как «оправдывающий нашу приверженность тому, чего мы придерживались (хотя мы можем, например, забыть, как мы вначале обосновывали эту приверженность)» [3, р. 187]. Отсюда самовыводимость действует как «принцип амнезии»: как только утверждение доказано, мы можем забыть, как это было сделано.

В математике принято считать, что мы можем доверять давно доказанным теоремам, даже если мы уже не в состоянии воспроизвести их полное доказательство. Подобная доверчивость порой оборачивается тупиковой ситуацией: проверка самими математиками даже канонических математических доказательств, содержащихся в самых авторитетных изданиях, показала, что порой в них содержатся ошибки, устранение которых требует большого и длительного труда. На самом деле, при оценке каких-то доказательств и результатов ученые (в том числе и математики) склонны не обременять себя доскональной проверкой и уточнением деталей, а доверяют своей интуиции: как только замысел и окончательный результат становится ясен и понятен, ученый чаще всего опускает детали и объявляет о позитивной оценке рецензируемого труда. Получается, что вдобавок он берет на себя ответственность за качество выполнения замысла автора.

В связи с развитием технологий компьютерных доказательств этот способ оценки вдобавок становится и единственно верным. Достаточно вспомнить историю с компьютерным доказательством теоремы о раскраске карты. Полученный машиной результат, как оказалось, может быть проверен в деталях человеком, но на это требуется нереально долгий срок работы нескольких квалифицированных специалистов. Возникает вопрос: если подобная практика станет повсеместной, то что делать с подобными доказательствами, считать ли их верными и цель достигнутой или выделить их в особую группу результатов?

Тем не менее, если мы анализируем новые результаты, то мы все же в идеале должны быть в состоянии точно это сделать во всех деталях. Отсюда получается, что если Пирс прав, считая закон самовыводимости оправданием нашей забывчивости и доверчивости, то следует, по всей видимости, как-то ограничить диапазон его применения. В идеальном случае для полной уверенности проще всего обойтись без него совсем, не испытывая свою память и терпение.

К сожалению, попыток построения логических систем без закона самовыводимости насчитывается немного. Одной из таких систем является логическая система, разработанная французским логиком Пьером Ажероном [4, с. 90]. Он строит свою систему логики, действуя в рамках так называемой парадигмы Гейтинга (когда доказательства представляют собой некие функции между множествами) и рассматривая выводы как инъективные (один в один, что позволяет проследить историю доказательств), но несюръективные (нельзя, чтобы разные элементы отображались в один и тот же элемент) функции между множествами. Несюръективность при этом кодируется специальным образом для каждого вывода.

---

<sup>1</sup> «Я называю знак, который что-то обозначает только потому, что он похож на это, иконой. Иконы настолько полностью заменяют свои объекты, что их трудно отличить от них» [3, р. 181].

Модель для этой логики представляет собой двухуровневую конструкцию (категорию), состоящую из объектов (семейств множеств) и отображений (стрелок) между ними. При этом сами семейства не являются своими элементами, а категория снабжается эндофунктором (парой отображений), определенном на множествах и соответствующим образом на стрелках. Формулы интерпретируются в этой модели как так называемые рефлексивные или бесконечные по Дедекинду множества (бесконечные множества, которые взаимно-однозначно отображаются на свое некоторое собственное подмножество). Формула А выводится из формулы В ( $A|- B$ ), если существует стрелка из результата действия эндофунктора на формулу А в формулу В, а всего вводится шестнадцать правил вывода.

Что, однако, не вникая в детали, сразу же можно поставить в вину подобному построению логической системы без самовыводимости, так это то, что такая система логики смотрится, скорее, как как модальная надстройка над интуиционистской логикой, где эндофунктор играет роль модального оператора (в чем нетрудно убедиться, удаляя его из всех формул). По этой причине хотелось бы найти более фундаментальную пропозициональную формулировку, не содержащую никаких нестандартных метасимволов (в частности, модальных).

На этом пути сразу же возникает потребность философского обоснования существования подобной «безамнезийной» логики, для которой закон самовыводимости не имеет силы. В европейской философии подобные мотивы самонетождественности и подразумеваемой ею изменчивости обнаруживаются у Гераклита, греческого философа из Эфеса, который жил около 500 г. до н.э. Он известен своей доктриной о том, что вещи постоянно изменяются (универсальный поток бытия): «В потоки те же и не те же мы входим и не входим, мы <в них> и есть, и не есть» [5, с. 149]. Платон писал об этом: «Гераклит говорит где-то, что ‘все сущее течет [движется], и ничто не остается на месте’, а еще, уподобляя все сущее течению (ῥοή) реки, он говорит, что ‘дважды тебе не войти в одну и ту же реку’» [6, с. 450]. Это можно понимать так: все постоянно изменяется, изменяется и человек – входящий второй раз в реку уже не будет тождественен самому себе, также как и река уже будет иная.

Аристотель в свою очередь упоминает, что Кратил «упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды» [7, с. 137] (правда Кратил полагал, что этого нельзя сделать и единожды, а под конец полагал, что не следует вообще ничего говорить и только двигал пальцем). Сенека вторит Аристотелю: «об этом и говорит Гераклит: ‘Мы и входим, и не входим дважды в один и тот же поток’. Имя потока остается, а вода уже утекла» [8, с. 100]. Отсюда, по-видимому, можно заключить, что в мире устойчивы лишь имена, их то и нужно помнить и не забывать.

Концепцию изменчивости и самонетождественности можно найти и на Востоке, например, у мутазилитов – представителей направления арабо-мусульманской философии, возникшего в первые века становления ислама и утвердившегося в VIII в. Мутазилиты полагают, что пребывание принадлежит вещи как нечто иное, отличное от нее самой, пребывание – акциденция (качество) вещи. Все акциденции мира уничтожают-

ся и возникают вновь, и такой «такт» уничтожения-возникновения создает своего рода атом времени. Вещь остается той же самой (пребывает набор ее качеств), если в каждый момент времени создаются те же акциденции, что были уничтожены; и наоборот, вещь меняется, если вместо уничтоженной акциденции сотворится какая-то другая.

Подобная концепция близка современной теории существенных пучков, когда пучки свойств определяют природу или сущность объекта [9, р. 2970]. В традиционных теориях пучков фигурируют следующий ключевой тезис: материальные объекты отождествляются с пучками свойств и отношений (или их экземплярами), так что объединенные свойства и отношения (или их экземпляры) представляют собой материальные объекты. В случае мутазилитов этот тезис можно применить к пучкам акциденций, создающих вещи. Если один и тот же пучок акциденций в каждый момент времени остается тем же самым, то соответствующая ему вещь остается той же самой и можно говорить о ее длящемся существовании. Если же вместо уничтоженной акциденции возникает какая-то другая, то вещь изменяется, становится другой, ее место занимает вещь, соответствующая новому пучку акциденций.

Согласно ашаритам, представителям более позднего направления, акциденции создаются, разрушаются, а затем воссоздаются по воле Бога. Они не обязательно должны быть одинаковыми каждый раз, когда создаются. Акциденция в определенном теле – это не необходимое, а случайное качество. «Случайность бытия» показывает, что для Бога все разумное возможно. Единообразие в физическом мире есть не что иное, как привычное единообразие последовательности акциденций этого объекта [10, р. 6].

На этом основана, в частности, теория, объясняющая, каким образом Земля покоится в пространстве. Этот вопрос, представляется неразрешимым, если она, как любое тяжелое тело, должна падать вниз при отсутствии поддержки. Чтобы это объяснить, понадобится бесконечная череда «подпорок» Земли: три слона, которые стоят на черепахе, которая плавает в океане, который...

Однако согласно мутазилитам можно обойтись единственной подпоркой, которая уничтожается-и-сотворяется в каждый момент времени. Именно на ней стоит Земля, покоясь по полному на то праву, ибо в каждые два последовательные момента времени она занимает то же самое положение в пространстве, опираясь на подставку (пусть и новую в каждый момент).

В индийской философии мы находим еще более разработанную концепцию самонетожественности. Так, в ответ на аргумент брахманизма, что если бы все явления были мгновенными, то органам чувств было бы нельзя успеть их распознать, представители буддизма указывали на существование «припоминания» наряду с непосредственным восприятием. С помощью «припоминания» ум человека ментально создает различные образы и теоретические суждения, не соответствующие реальности. Поэтому обычное человеческое распознавание не является исключительно непосредственным, указывали буддисты.

В буддийском онтологическом учении о мгновенности бытия и непостоянстве любого состояния представление о том, что вещь перестает быть прежней, как только она возникает, называется моментальностью или кшаникой. В двух словах, идея доктрины

кшаники состоит в том, что все во Вселенной преходяще, т.е. возникает и прекращается постоянно, и ничто не существует вечно или будучи уничтоженным. Кшаника относится к вещи, которая не продолжает существовать после своего возникновения. Иначе говоря, существование тождественно моменту, т. е. существование есть точка мгновения.

Ф.И. Щербатской пишет в этой связи: «Точно так же, как существование не есть нечто добавленное к существующему, но оно есть сама эта вещь, и точно так же, как уничтожение, мимолетность или изменение не являются чем-то действительным в дополнение к изменяющейся или уничтоженной вещи, но они есть сама вещь, – точно так же движение не является чем-то добавленным к вещи, но оно есть сама вещь. ‘Нет никакого движения, говорит Васубандху, из-за уничтожения’. Вещи не двигаются, они не успевают это сделать, они исчезают, как только появляются. Сиюминутные вещи, говорит Камалашила, не могут вытеснить сами себя, ‘потому что они исчезают в том самом месте, где появились’» [11, р. 98].

Более поздние буддийские философы придерживались мнения, что реальные вещи суть обязательный источник порождения целенаправленного действия. Это реальное мгновенно, последовательность моментов создает иллюзию, что реальное или существование постоянны и непрерывны. Такое существование, которое действует как причина и следствие одновременно, сиюминутно. Причинно-следственная связь, реальность, порождение и мгновенность являются взаимозаменяемыми терминами в Кшаникаваде. То, что существует, всегда изменяется, это иллюзия, что вещь существует, не развиваясь. Это изменение само по себе есть причинно-следственная связь, общую для всех буддийских школ концепцию которой Будда объясняет на примере реки. Волны в реке не одинаковы, они меняются каждую секунду и отличаются друг от друга. То же самое относится и ко всем универсальным вещам, которые сиюминутны без исключения. Вкратце, основная идея этой доктрины состоит в том, что все во Вселенной преходяще, т.е. возникает и прекращается постоянно, и ничто не существует в вечности или пустоте.

Отсюда нетрудно прийти к выводу, что если все порождается и уничтожается в каждый момент времени, то как мы можем утверждать самоидентичность чего-либо, если оно всегда может стать другим, причем в то же самое мгновение? Эта вечная изменчивость и сиюминутность явно требует своего подробного изучения и учета, как это и показывает краткий философский экскурс в историю проблемы. Что же касается того, как учесть такую возможность в логике, то здесь, по-видимому, требуется отказ от фундаментального закона тождества, служащего основанием многих европейских философских теорий.

Выход подсказывает обращение к релевантной логике [10], в которой закон самовыводимости, в отличие от многих логических систем, не содержится имплицитно, но постулируется в виде аксиомы системы  $R$ , т.е. он привносится внешним образом, а не содержится внутри корпуса выводимых формул. Но попытка просто ослабить систему  $R$  за счет удаления данной аксиомы не проходит, поскольку ее удаление влечет за собой далеко идущие семантические последствия. Мы получаем требуемую нам систему не только за счет отбрасывания аксиомы  $A \rightarrow A$ , но и за счет удаления и изменения некоторых других аксиом и правил вывода. При этом приходится модифицировать и язык, в

частности отказаться и от конъюнкции и дизъюнкции, поскольку их употребление подразумевает одновременное использование формул, выражающих положение дел в один и тот же момент. Но ведь сиюминутные вещи исчезают, как только появляются, как же можно рассчитывать на дальнейшее использование конъюнкции, если каждый из конъюнктов одновременно изменяется, исчезая? Кроме того, на подстановку формул ввиду их сиюминутности тогда следует наложить следующее ограничение: если формула уже использовалась в процессе доказательства, то ее подстановка запрещена.

Вместо использования конъюнкции в качестве примитивной связки будет использоваться так называемая интенциональная конъюнкция  $\circ$  (fusion) или совместимость. Смысл ее использования можно объяснить следующим образом.

В качестве модели системы релевантной логики  $R$  обычно принимается структура  $M = \langle W, R, *, |= \rangle$ , где  $\langle W, R, * \rangle$  есть  $R$ -фрейм, в котором  $W$  есть непустое множество (иногда понимаемое как множество возможных миров),  $R$  – тернарное отношение достижимости на  $W$  и  $*$  – унарная операция на  $W$ ,  $a |=$  (истинность в возможном мире) есть отношение между  $W$  и формулами  $R$ , удовлетворяющее следующим условиям:

- ( $\neg$ )  $a |= \neg A$  тогда и только тогда, когда  $a^* \not|= A$ ;
- ( $\rightarrow$ )  $a |= A \rightarrow B$  тогда и только тогда, когда  $\forall b, c \in W$  (если  $Rabc$  и  $b |= A$ , то  $c |= B$ );
- ( $\circ$ )  $a |= A \circ B$  тогда и только тогда, когда  $\exists b, c \in W$  ( $Rbca$  и  $b |= A$  и  $c |= B$ ).

Как видно из этого определения, все связки носят нелокальный характер, в частности истинность импликации  $\rightarrow$  и совместимости  $\circ$  зависит от использования тернарного отношения  $R$ , в то время как истинность отрицания  $\neg$  зависит от унарной операции  $*$ . Таким образом, совместимость не имеет дело с формулами, относящимся к положениям дел, возникающих и исчезающих в один и тот же момент. Отсюда и нелокальность определения действия связок.

Что касается тернарного отношения, связывающего возможные миры, то оно призвано сыграть роль «припоминания», на которое указывали буддисты в полемике с брахманистами. Как говорилось выше, с помощью «припоминания» ум человека ментально создает различные образы и теоретические суждения, не соответствующие реальности. Тернарное отношение достижимости в этой семантике можно понимать как имитацию связи моментов-кшаник в соответствии с законом взаимозависимого происхождения. Эта связь поддерживается при помощи ума-манаса, связывающего между собой эти моменты, хотя они постоянно возникают и исчезают, оставаясь при этом в уме. По смыслу это означает отсутствие требования соответствия реальности в данных построениях. Буддисты считали, что именно манас ответствен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной от внешнего мира.

То же самое относится и к звездчатой операции  $*$ . Здесь связь моментов с помощью ума-манаса направлена на проверку того факта, что с помощью специального связывания им моментов проводится проверка отсутствия рассматриваемой формулы во втором из них. Но ведь первый из них или второй уже исчез.

Постулаты для  $R$  и  $*$  выглядят следующим образом:

- p1.  $Rabc \Rightarrow Rbac$  (Коммутативность)

- p2.  $R2abcd \Rightarrow R2acbd$   
 p3.  $\exists x(R2xabc) \Rightarrow Rabc$   
 p4.  $R2abcd \Rightarrow R2a(bc)d$  (Ассоциативность)  
 p5.  $Rabc \Rightarrow Rac*b*$  (Инверсия)  
 p6.  $a^{**} \Rightarrow a$  (Периодичность с шагом 2)

Здесь и далее  $\Rightarrow$  и  $\&$  представляют собой метатеоретические связи импликации и конъюнкции соответственно. Используются следующие определения:

- d1.  $a < b = \text{def } \exists x(Rxab \ \& \ x \in W \ \& \ a \neq b)$ ;  
 d2.  $R2abcd = \text{def } \exists x(Rabx \ \& \ Rxcd \ \& \ x \in W)$ .  
 d3.  $R2a(bc)d = \text{def } \exists x(Raxd \ \& \ Rbcx \ \& \ x \in W)$ .

В семантике для системы R вместо d1 фигурирует определение  $a < b = \text{def } ROab$ , где O – некий мир, обладающий привилегированным статусом. Формула A верифицируема в M если  $O \models A$ ; в противном случае A фальсифицируема в M. Получается, что истинность в нем является истиной, включаемой в число верифицированных логических истин, а возможные миры упорядочены по отношению к нему.

В нашей семантике вообще отсутствует этот привилегированный мир, а формула A верифицируема в M если  $\exists x \in W(x \models A)$ ; в противном случае A фальсифицируема в M. Будем говорить, что A влечет B в M если  $\exists a, b \in W (a \models A \text{ только если } a \models B)$ . A общезначима в том случае, когда A верифицируема во всех моделях. Упорядоченность задается определением d1 и носит относительный, а не абсолютный характер, когда порядковая связь двух моментов-кшаник определяется относительно некоторой нефиксированной третьей и, кроме того, эти кшаники не совпадают друг с другом.

Аксиоматика системы NSDR (Relevant Logic without Self-Deductibility) – релевантной логики без принципа самовыводимости, отвечающей нашей семантике моментов-кшаник, выглядит следующим образом:

- A1.  $A \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow B)$   
 A2.  $(A \rightarrow B) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C))$   
 A3.  $A \rightarrow (B \rightarrow (B \circ A))$   
 A4.  $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \circ B) \rightarrow C)$   
 A5.  $(A \rightarrow B) \rightarrow ((C \circ A) \rightarrow (C \circ B))$   
 A6.  $(A \rightarrow \neg B) \rightarrow (B \rightarrow \neg A)$   
 A7.  $\neg \neg A \rightarrow A$   
 R1.  $\frac{A \quad A \rightarrow B}{B}$   
 R2.  $\frac{A \quad B}{A \circ B}$

Напомним, что у нас было наложено следующее ограничение: если формула уже использовалась в процессе доказательства, то ее подстановка запрещена. Фактически, это означает, что наша аксиоматика не использует метапеременных в правилах вывода, она носит первопорядковый характер.

Интересно, что алгебраическая семантика подобной системы, как оказалось, так-

же представляет собой не моноид де Моргана, характерный для системы  $R$ , но более слабую структуру – полугруппу, в которой отсутствует нейтральный элемент. В нашей семантике это вызвано отсутствием мира  $O$  с привилегированным статусом.

Доказывается корректность и полнота построенной системы. Однако ввиду недостатка места (а эти доказательства достаточно пространны), приходится посвятить этому отдельную статью.

### Список литературы

1. Васильев Н.А. Воображаемая логика // Избранные труды. М.: Наука, 1989.
2. Орлов И.Е. Исчисление совместности предложений // Математический сборник. Т. 35. Вып. 3-4. 1928. С. 263-286.
3. Peirce Ch. On the Algebraic Logic: A Contribution to the Philosophy of Notations // American Journal of Mathematics 1885. №7. Pp. 180-202.
4. Ageron P. Logic without Self-Deductibility // Logica Universalis. Towards a General Theory of Logic / J.-Y. Beziau (ed.), Basel-Boston-Berlin: Birkhauser Verlag, 2005. Pp. 89-95.
5. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / подгот. С.Н. Муравьев. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012.
6. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2006.
7. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976.
8. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977.
9. Barker S., Jago M. Material objects and essential bundle theory // Philosophical Studies. 2018. Vol. 175. Pp. 2969–2986.
10. Syed J.A.S. & Shuja A. Mutazilites and Asharites on Causation and the Nature of the Physical World // Al-Azhār. 2023. Vol. 9. №1. Pp.1-8.
11. Stcherbatsky F. Th. Buddhist Logic. In two volumes. Volume I. New York: Dover Publications, Inc. 1962.
12. Роутлей Р., Мейер Р. Семантика следования // Семантика модальных и интенциональных логик / Ред. В.А. Смирнов. М.: Прогресс, 1981. С. 363-424.

### Сведения об авторе

Васюков Владимир Леонидович – доктор философских наук, Институт философии РАН.



V. L. Vasyukov

## LOGIC OF MOMENTARINESS

**Abstract:** *In European philosophy, the motifs of self-nonidentity and the variability it implies are found as early as Heraclitus. The concept of changeability and self-nonidentity can also be found in the East, for example, among the Mu'tazilites, representatives of the direction of Arab-Muslim philosophy that arose in the first centuries of the formation of Islam and was established in the eighth century. The idea of this doctrine is that everything in the universe is transient, i.e., it arises and disappears constantly, and nothing exists in eternity or destruction. But if everything is destroyed and created at every moment of time, how can we assert the identity of the same thing if it can instantly become another? In order to take this possibility into account in logic, it is necessary to abandon the fundamental law of identity, which serves as the basis for many European philosophical theories. The system of relevance logic R is contracted by discarding the axiom  $A \rightarrow A$  and removing and changing some other axioms and rules of inference.*

**Keywords:** *non-classical logic, momentariness, law of identity, self-deductibility, relevance logic.*

## References

1. Vasil'ev N.A. Voobrazhaemaja logika [Imaginary logic] // Izbrannye Trudy. M.: Nauka, 1989.
2. Orlov I.E. Ischislenie sovmestnosti predlozhenij [The calculus of the compatibility of propositions] // Matematicheskij sbornik. Vol. 35. Issue. 3-4. 1928. Pp. 263-286.
3. Peirce Ch. On the Algebraic Logic: A Contribution to the Philosophy of Notations // American Journal of Mathematics. 1885. №7. Pp. 180-202.
4. Ageron P. Logic without Self-Deductibility // Logica Universalis. Towards a General Theory of Logic / Ed. by J.-Y. Beziau. Basel-Boston-Berlin: Birkhauser Verlag, 2005. Pp. 89-95.
5. Geraklit Efesskii: vse nasledie: na iazykakh originala i v russ. per.: krat. izd. [Heraclitus of Ephesus: the whole heritage: in the languages of the original and in Russian translation. Short. ed.]. Prepared by S. N. Muravyov. Moscow: Ad Marginem Press, 2012. (In Russian).
6. Platon. Sochinenija v chetyreh tomah. T. 1 [Works in four volumes. Vol. 1] / Ed. by A.F. Losev, V.F. Asmus. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub., 2006. (In Russian).
7. Aristotel'. Sochinenija v chetyreh tomah. T. 1 [Works in four volumes. Vol. 1] / Ed. by V.F. Asmus. Moscow: Mysl Pub., 1976.
8. Seneka L.A. Nравstvennye pis'ma k Luciliju [Epistulae morales ad Lucilium]. Moscow: Nauka Pub., 1977. (In Russian)

9. Barker S., Jago M. Material objects and essential bundle theory // *Philosophical Studies*. 2018. Vol. 175. Pp. 2969–2986.
10. Syed J.A.S. & Shuja A. Mutazilites and Asharites on Causation and the Nature of the Physical World // *Al-Azhār*. 2023. Vol. 9. №1. Pp.1-8.
11. Stcherbatsky F. Th. *Buddhist Logic*. In two volumes. Volume I. New York: Dover Publications, Inc. 1962.
12. Routley, R., Meyer, R. *Semantika sledovanija* [The Semantics of Entailment] // *Semantika modal'nyh i intensional'nyh logik* / Ed. by V.A. Smirnov. Moscow: Progress Publ., 1981. Pp. 363-424. (In Russian).

Vasyukov Vladimir L. - DSc in Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

УДК 130.121

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ. К ИНТЕПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Шиян А. А.

***Аннотация:** В статье представлены различные интерпретативные стратегии понимания философии Э. Гуссерля. Приоритетной для автора выступает представление феноменологии Э. Гуссерля как гносеологического проекта. С этой точки зрения рассматриваются остальные темы философии Э. Гуссерля, из которых особо выделяются исследования сознания и окружающей реальности. Автор обосновывает тезис, что при исследовании внешнего мира Э. Гуссерль выступает последователем кантовского эпистемологического трансцендентализма, то есть в явном виде развивает проблематику познавательного априори трансцендентального сознания. Тогда как в случае исследования сознания познавательное априори выступает в феноменологии Гуссерля в неявном виде, маскируясь под видом сущностного познания. Также в статье уделено внимание гуссерлевской методологии познания и феноменологическому подходу к истине.*

***Ключевые слова:** феноменология, теория познания, сознание, интенциональность, априори, трансцендентализм, мир, Гуссерль.*

Наследие Э. Гуссерля насчитывает уже около 50 томов Гуссерлианы плюс несколько томов материалов к ней и отдельные издания некоторых работ. Актуальность вопроса о возможном целостном представлении философии Гуссерля по мере издания новых рукописей только возрастает. В монографиях, посвященных творчеству Гуссерля, и в разделах учебников по истории философии, посвященных феноменологии Гуссерля, его философию обычно представляют двояко. Либо по периодам (например, ранний, средний и поздний) и разбирают ключевые работы, написанные в каждый из них (так, центральная работа раннего периода – «Логические исследования», - среднего периода – первая книга «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», - позднего периода – «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Либо группируют по основным темам, которыми Гуссерль занимался на протяжении всей жизни: философия сознания, обоснование наук, теория познания и др., то есть, по тем темам, которые автору представляются значимыми<sup>1/</sup>

В соответствие со второй стратегией, я выделяю четыре основных исследовательских интереса Гуссерля: изучение сознания, исследование окружающей действительности (мира), обоснование науки и рассмотрение проблем познания. При том не всегда легко определить, к какой из этих больших тем относятся конкретные исследования. Например, анализ восприятия вещи отчасти относится к проблематике сознания, отчасти к исследованию окружающего мира вещей, тоже самое можно сказать и про тематику интерсубъективности. Однако сам Гуссерль далеко не всегда явно соотносил разные

<sup>1</sup> См., например, [1].

сферы своих интересов даже в рамках одной работа. Так, он оставил открытым вопрос о соотношении исследования региональных и формальной онтологии в первом разделе первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» и проблематики трансцендентального сознания в двух следующих разделах этой работы. Споры о его решении идут и в наше время<sup>2</sup>. Кроме того, Гуссерль не оставил единого систематического представления своего учения.

В данной ситуации каждую сферу интересов Гуссерля можно рассматривать изолированно, анализируя своеобразие гуссерлевского подхода и особенности феноменологической методологии применительно к ней. Так поступают некоторые авторы монографий о Гуссерле<sup>3</sup>. А можно выбрать по некоторому основанию приоритетный тематический интерес Гуссерля и, исходя из него, выстраивать единое пространство гуссерлевской феноменологии, при этом все остальная тематика либо встраивается в приоритетный интерес, либо маркируется как вспомогательная и второстепенная. При этом все исследователи в рамках своих интерпретаций ссылаются на те места наследия классика феноменологии, которые подтверждают их интерпретацию, и не замечают тех его высказываний, которые данной интерпретации противоречат. Или, в редких случаях, истолковывают последние в свете своей интерпретации с той или иной степенью убедительности.

Наиболее распространенным является подход к феноменологии Гуссерля как, прежде всего, философии сознания. К такому пониманию гуссерлианства примыкают и те исследователи, которые считают, что мир в рамках его феноменологии лишь конституируется сознанием, и вопрос о его самостоятельном существовании и познании самого Гуссерля не интересует. В европейской философии эта линия представлена Р. Ингарденом [8; 9], Е. Холенштейн [10], И. Миллер [11], а в современной российской философии так считают А.Г. Черняков [12] и М. А. Белоусов [13]. Еще в первой половине 20 века сложилась школа реалистической феноменологии, которая исходила из того, что основная задача Гуссерля – постижение реального мира. К ней относятся М. Шелер [14], А. Райнах [15], Э. Штайн [16], Д. фон Гильдебранд [17], Х. Конрад-Мартиус [18] и др. Познание мира для «реалфеноменологов» это усмотрение сущностей, которые стоят за окружающей действительностью, причем эти сущности могут быть усмотрены лишь феноменологами и не имеют никакого отношения ни к повседневному, ни к научному знанию. Реалистическая интерпретация феноменологии Гуссерля встречается и в современной аналитической философии<sup>4</sup>. Понимание феноменологии Гуссерля как проекта нацеленного, прежде всего, на формирование новых принципов обоснования научного знания, а на их основе нового построения всех наук развивает в своих работах российский феноменолог И.А. Михайлов [2]. Рассмотрению феноменологии Гуссерля с теоретико-познавательных позиций, а именно, с точки зрения его концепции истины посвящена работа Э. Тугендхата «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера» [20].

Я буду рассматривать феноменологию Гуссерля, прежде всего, как теоретико-познавательный или эпистемологический проект, то есть исходя из приоритета феноме-

2 См. [2; 3; 4].

3 Вот, на мой взгляд, лучшие (некоторые) из них: [5; 6; 7].

4 См., например, [19].

нологической теории познания над всеми другими сферами его исследовательского интереса. Это моя первая предпосылка. Вторая предпосылка – выделение двух основных познавательных векторов в гуссерлевских исследованиях, один из которых направлен на изучение трансцендентального сознания, второй – на исследование внешнего реального мира. В этом свете сознание во всех его модификациях – и как трансцендентальное, и как включенное в трансцендентальную субъективность, предстает у Гуссерля прежде всего, как познающее, направленное на постижение и подтверждение истины.

Проблемами познания Гуссерль интересовался на протяжении всего своего творчества. Работа, с которой начинается феноменология - «Логические исследования» - имеет подзаголовок «Исследования по логике и теории познания»; гносеологическая проблематики присутствовала также в лекциях Гуссерля на протяжении всей его преподавательской деятельности<sup>5</sup>. Кроме того, в первой книге «Идей чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль, обосновывая абсолютность сферы сознания по отношению к действительности вещей, обращается к гносеологическим аргументам о возможности несомненной, то есть очевидной данности в отношении переживаний сознания, в отличие от данности вещей в оттенках и перспективах [24, с. 139-142]. И спустя много лет, в «Картезианских медитациях» Гуссерль подчеркивает, что бытие Его предшествует всякому бытию именно в познавательном плане [25, с. 42]. Общими вопросами познания Гуссерль занимается и в своей последней, опубликованной при жизни работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», решая проблему прояснения и удостоверения современного ему математического естествознания. И при этом Гуссерль утверждает, что подлинная теория познания может быть только трансцендентально-феноменологической [25, с. 111]. На протяжении всей своей жизни основатель феноменологии постоянно обращался к проблемам методологии собственного исследования и проблематике истины как очевидности.

Я отношу феноменологию Гуссерля к традиции кантовского трансцендентализма, поэтому хочу выделить в ней, на мой взгляд, важнейшую, но присутствующую не всегда явно, проблематику априори познания. Три важнейшие теоретико-познавательные проблемы - метода, истины и априори – в гуссерлевой феноменологии по-разному раскрываются и решаются в отношении сознания и в отношении мира. На их специфике я остановлюсь при рассмотрении наследия великого феноменолога в теоретико-познавательном ключе, в процессе исследования сознания и мира.

### **Сознание в гносеологической перспективе**

Обратимся к анализу гуссерлевского исследования сознания. Для рассмотрения реализация феноменологии как гносеологического проекта в отношении сознания мы вначале обратимся к гуссерлевской методологии изучения сознания, которая им подробно тематизируется, затем ответим на вопрос о наличии в ней априори в кантовском, то есть в теоретико-познавательном смысле, а потом рассмотрим критерии истины, которые Гуссерль использует при изучении сознания.

---

<sup>5</sup> См., например, [21; 22; 23].

С самого начала важно обратить внимание, что Гуссерль вошел в мировую философию, прежде всего, как исследователь сознания и его основного свойства – интенциональности. Несмотря на то, что в современном смысле об интенциональности сознания впервые заговорил учитель Гуссерля Франц Brentano, именно учение Гуссерля об интенциональном сознании вошло в философский контекст XX-XXI вв. Интенциональность у Гуссерля выступает в качестве сущностного свойства сознания, то есть как его априори. В первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль так пишет об интенциональности: «При этом важно обратить внимание, что здесь речь идет не об отношении между неким психологическим событием, названным переживанием, и иным реальным бытием, названным предметом или о психологической связи между тем и другим, которая могла бы существовать в объективной действительности. Напротив, речь идет о переживаниях с точки зрения их чистой сущности, то есть с точки зрения того, что «а priori» с безусловной необходимостью заключено в сущностях» [24, с. 111, перевод исправлен – А.Ш.]. отождествление априори и сущности – характерная черта гуссерлевского варианта трансцендентализма. Здесь встает вопрос: идет ли в случае сознания речь об априори в кантовском смысле? Для ответа на него необходимо пристально всмотреться в методологию обнаружения (открытия) интенциональности. Гуссерль фиксирует её сам, не ссылаясь напрямую на Brentano.

Еще во втором томе «Логических исследований» Гуссерль вводит интеллектуальную, или сущностную, интуицию для усмотрения общих понятий или сущностей. Интенциональность как сущность сознания усматривается также в сущностной интуиции. На это Гуссерль обращает внимание в цикле лекций «Вещь и пространство» [26, S. 14]. Сущностная интуиция или сущностное созерцание (для Гуссерля это синонимы) является изначально дающим созерцанием, в котором усматриваются предметы (в широком смысле) так, как они есть. «Любое изначально созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам изначально в «интуиции», нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [24, с. 80 перевод исправлен – А.Ш.], - формулирует Гуссерль в знаменитом параграфе «Принцип всех принципов». Изначальное созерцание Гуссерль методологически подкрепляет редукцией и эпохэ, в результате осуществления которых отбрасываются все существующие теории и концепции в отношении сознания и вводится запрет на применение к изучению сознания всех других научных подходов, которые используются в науках о природе. Как я показываю в статье «Рефлексия как основа феноменологической методологии Э. Гуссерля» [27], сущностное созерцание Гуссерль также отождествляет с рефлексией. Так, в «Амстердамских докладах» он подчеркивает, что выявление интенциональности как основного свойства сознания – результат рефлексии. «Все, что доступно нам благодаря рефлексии, имеет одно замечательно общее всем свойство – быть сознанием о чем-то, осознанием чего-либо, или, коррелятивно, быть осознанным – мы говорим об интенциональности. Это сущностная характеристика психической жизни в точном смысле слова, и, таким образом, просто неотделима от нее» [28, с. 303], – пишет Гуссерль. Это означает,

что интенциональность – онтологическое сущностное свойство сознания, которое ему присуще как таковому, и оно обнаруживается, как считает Гуссерль, без всяких предпосылок с помощью феноменологической методологии. Тогда получается, что интенциональность является онтологическим априори, то есть речь идет об априори совсем не в кантовском смысле. Но так ли это на самом деле?

Да, трудно спорить, что интенциональность присуща нашему опыту сознания, что наше сознание всегда предметно и конкретно, то есть всегда сознание «о чем-то». Но, можно вспомнить, что для современника Гуссерля К. Штумпфа определяющим свойством сознания являются ощущения, для В. Дильтея – связка переживаний и т.п. То, что Гуссерль определяет интенциональность как сущностное и основное свойство сознания, является, по моему мнению, феноменологической предпосылкой, которую можно отнести к познавательному априори – его Гуссерль использует неявно. Он лукавит, когда пишет, что впервые усмотрел интенциональность в сущностной интуиции. Известно, что понятие интенциональности Гуссерль перенял от своего учителя Brentano и подходил к сознанию, уже предполагая наличие его сущностного свойства. Можно предположить, что именно для легитимации своей методологии и собственной концепции ему было необходимо заявить о собственном беспредпосылочном усмотрении интенциональности как основного сущностного свойства сознания<sup>6</sup>.

В рамках понимания сознания как, прежде всего, потока интенциональных переживаний, Гуссерль проводит большинство своих исследований сознания. С помощью рефлексивного интенционального анализа и сущностной интуиции он конкретизирует, детализирует интенциональные переживания, выявляет их структурные части, выделяет разные типы актов сознания, фиксирует закономерности функционирования интенциональных переживаний сознания. В этих исследованиях Гуссерль пытается достичь очевидности, то есть истинного знания об интенциональном сознании. Критерием истины при исследовании сознания, как вполне правомерно считает Тугендхат [20, S. 201-202], выступает ясность и отчетливость. Критерии истинности Гуссерль впервые вводит в 6-ом Логическом исследовании [30, S. 652-653] и именно к изучению сознания он применяет декартовский (Тугендхат называет его также догматическим) критерий истины, добиваясь ясности и отчетливости в феноменологических штудиях. Есть еще одна предпосылка, которую Гуссерль использует в ходе своих исследований сознания и которую также можно отнести к познавательному априори. Он исходит из того, что наше сознание является познающим и это означает, что в повседневной жизни мы всегда нацелены на подтверждения уже данного предметного содержания. Так, в «Анализах пассивных синтезов» Гуссерль выделяет два момента в интенциональности [31, S. 91-92]. Первый момент является ретенциональным, с помощью его мы удерживаем во времени данный сознанию предмет. Второй момент – протенциальный, он содержит в себе нацеленность на подтверждение этого данного содержания, то есть сознание стремится к приведению содержания к очевидной самоданности. Таким образом, сознание у Гуссерля имеет внутреннюю энтеле-

---

6 См. подробнее [29].

хию, которая является нацеленностью на истину. Здесь речь идет о попытке Гуссерля представить сознание не-субстанционально и описывать его не в рамках парадигмы «предмет и его свойства», а как постоянно меняющейся во времени процесс.

### **Познание мира в трансцендентально-феноменологической перспективе**

Познавательный интерес в внешнему миру, к окружающей нас действительности, как мы уже отмечали, характерен для феноменологического проекта Гуссерля. Однако реализуется он иначе, чем познавательный подход к сознанию. Теория познания Гуссерля в данном случае продолжает проект кантовского эпистемологического трансцендентализма.

«Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами [способом] нашего познания предметов, поскольку это познание [способ познания] должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией», - определяет трансцендентальное познание Кант во втором издании «Критики чистого разума» [32, В 25]. Так же, как и Кант, Гуссерль исходит из факта наличия знания и задача философии – его прояснить и обосновать. В отличие от Канта для Гуссерля интерес представляет не только научное, но и повседневное познание, в котором особое место занимает наше восприятие, поскольку именно в восприятии предмет может быть дан так, как он есть в действительности. Да, для обоснования познания Гуссерль также обращается к проблематике априори, но для него особую важность для обоснования знания имеет процесс подтверждения его истинности, приведения к очевидности. Здесь, как правило, Гуссерль обращается к другому критерию истинности из введенных в 6-ом Логическом исследовании, а именно: истина понимается как совпадение данного и подразумеваемого содержания. Такое понимание истины Э. Тугендхат считает собственно феноменологическим [20, S. 201-202]. Таким образом, методологией познания мира для Гуссерля является методология приведения к очевидности, которая подразумевает, прежде всего, рефлексивный анализ актов, в котором нам даны предметы мира<sup>7</sup>.

В деле обоснования научного знания для Гуссерля на первый план выступает прояснение научных абстракций и идеализаций, которые запечатлены в символической форме и не имеют непосредственной связи с реальным опытом. Для их прояснения Гуссерль в поздний период своего творчества обращается к опыту жизненного мира, из которого эти абстракции и идеализации были получены<sup>8</sup>. При этом исходным опытом жизненного мира для Гуссерля выступает опыт восприятия пространственно-материальных предметов.

Демонстрация процесса образования научных идеализаций осуществлялась Гуссерлем в рамках трансцендентально-феноменологического метода. Это означает, что основатель феноменологии исследует не реальные исторические события Античности или Нового времени из жизни Евклида, Галилея и других ученых и практиков, а рассматривает то, как мог протекать процесс идеализации в ходе практической деятельности людей в ходе дости-

<sup>7</sup> См. [27].

<sup>8</sup> Речь идет прежде всего о «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» [33] и об «Начало геометрии» [34].



жения конкретных целей. Это и означает, что Гуссерль осуществляет трансцендентальное эпохэ, то есть редуцирует все, что может относиться к реальным событиям и конкретным ситуациям. Историческую действительность, которая в этом случае предстает перед нами, Е. Штрёкер называет «смысловой» или «интенциональной» историей [35, S. 80].

Проблема образования научных идеализаций актуальна и в современной философии науки - как в отношении естественных наук [36], так и в отношении гуманитарных [37]. Хотя в современных исследованиях, как правило, не употребляются такие слова и выражения как трансцендентальное эпохэ, трансцендентально-феноменологический метод, трансцендентальная редукция и т. п. Это не означает, что без них можно обойтись. Трансцендентальная терминология необходима Гуссерлю для фиксации собственных методов исследования, рефлексия которых нередко отсутствует у современных авторов.

Гуссерль подчеркивает также, что ни научное, ни повседневное знание не является беспредпосылочным, оно содержит в себе разного типа априори. Не отказываясь от отождествления априори и сущности, Гуссерль, однако, в случае познания внешнего мира гораздо чаще, чем в случае исследования сознания, употребляет термин «априори». В отношении познания внешнего мира Гуссерль различает формальное и материальное априори.

К формальному априори относятся формы логических суждений, общие логические понятия (предмета, множества и т. п.), формальные законы связывания и соотношения значений в суждениях. Формальное априори можно назвать языковым и логическим. В рамках своей трансцендентальной логики<sup>9</sup> Гуссерль исследует основания этого априори. Он обосновывает тезис, что наши суждения имеют ту или иную форму потому, что наше сознание функционирует определенным образом. Например, суждение имеет форму «S есть P», так как мы в ходе нашего восприятия схватываем сначала целостный предмет, а потом уже обращаем внимание на его свойства. Это означает, что формальное априори имеет свое основание в трансцендентальном сознании или иначе, в трансцендентальной субъективности. Однако в отличие от Канта, Гуссерль детально показывает, каким образом из нашего восприятия появляются языковые категориальные структуры. Его рассуждения могут вызвать споры, но нам важно зафиксировать мысль Гуссерля о вторичности всех категориальных языковых образований по отношению к сознанию.

Понятие материального априори тесно связано с гуссерлевским концептом региона. С точки зрения Гуссерля, действительность делится на разные типы предметностей, каждая из которых образует собственный регион со своими сущностными или априорными закономерностями. Именно на этих закономерностях основаны все взаимодействия предметов региона и все научные законы в рамках региона. Так, во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль выделяет регионы материальных вещей, живых существ и социальных личностей. Феноменология не только выявляет априорные закономерности, но и пытается обосновать их истинность. Для этого Гуссерль обращается к рефлексивному анализу повседневного опыта, в котором априорные закономерности подтверждаются, корректируются или даже опровергаются. Это не означает, что они носят временный характер, а лишь показывает невозможность их однозначно и окончательно их сформулировать.

9 См., прежде всего, [30; 38; 39].

Из вышесказанного, казалось бы, следует, что материальное априори является онтологическим и его можно противопоставить кантовскому априоризму, чем видеть в нем его развитие. Однако материальное априори можно понимать и как познавательное. Во-первых, потому, что у Гуссерля нет однозначного ответа на вопрос о происхождении регионов. Да, можно считать, что деление на регионы – это свойство самой действительности. Но в текстах Гуссерля можно вычитать и другую точку зрения на происхождение разного типа предметностей, во многих своих исследованиях он исходит из наличия разного типа опыта сознания, каждому из которых соответствует свой тип предметности. Поскольку опыт сознания для Гуссерля является познавательным, материальное априори можно с полным правом назвать познавательным априори. Кроме того, сам тип предметности определяется исходной установкой субъекта-исследователя в отношении этой предметности. Так, человека мы можем рассматривать и как просто живой организм, и как движущее материальное тела, и как социальную личность. На это обращал внимание ученик Гуссерля и известный феноменолог Л. Ландгребе [40]. Таким образом, материальное априори зависит от познающей субъективности.

### Заключение

Взгляд на феноменологию Гуссерля как, прежде всего, на гносеологический/эпистемологический проект может привести к переосмыслению ее роли в современной философии путем обращения внимания на ее явное и неявное влияние на современную эпистемологию и философию науки.

### Список литературы

1. Шиян А.А. Феноменология Гуссерля на страницах современных учебников: проблемы и решения // *Философский текст в современной текстовой культуре. Материалы всероссийской конференции*. Симферополь: ИТ «Ариал», С. 134-138.
2. Михайлов И.М. Региональные онтологии: происхождение и смысл проблемы // *Вопросы философии*. 2023. № 12. С. 180-191.
3. Михайлов И.А. Региональные онтологии в феноменологической перспективе // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 14-38.
4. Белоусов М.А. Феноменология, региональные онтологии и позитивные науки // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 39-55.
5. Bernet R., Kern I., Marbach I. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1996.
6. Ströker E. Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt a. M., 1987.
7. Zahavi D. Husserls Phänomenologie. Mohr Siebeck, 2003/2009.
8. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

9. Ingarden R. Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus“ // Festschrift für Edmund Husserl. Halle, 1929. S. 159-190.
10. Holenstein E. Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Husserl. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
11. Miller I. Husserl, Perception and Temporal Awareness. Cambridge: Mass., 1984.
12. Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы последнего обоснования // Историко-философский ежегодник 2004. М.: Наука, 2005. С. 389-392.
13. Белоусов М.А. Данность как проблема феноменологии // HORIZON. Феноменологические исследования. 2019. Т. 8. №2. С. 536-572.
14. Scheler M. Die transzendente und die psychologische Methode. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.
15. Райнах А. Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
16. Stein E. Mein erstes Göttinger Semester. Herolsberg bei Nürnberg, 1979.
17. Hildebrand v. D. Was ist Philosophie? Gesammelte Werke, Band I. Kohlhammer. Stuttgart, 1974.
18. Conrad-Martius H. Seldstufbau der Natur. München, 1961.
19. Drummond J. Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object. Dordrecht/Boston/London, 1990.
20. Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: De Gruyter, 1970.
21. Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen // Husserliana II. Hrsgb. von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
22. Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 // Husserliana XXIV. Hrsgb. von Ullrich Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1985.
23. Husserl E. Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. // Husserliana XXX. Hrsgb. von Ursula Panzer. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1995.
24. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. М.: Академический проект, 2009.
25. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
26. Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 // Husserliana XVI. Hrsgb. von Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
27. Шиян А. А. Рефлексия как основа феноменологической методологии Э. Гуссерля // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4. URL: <https://transcendental.su/s271326680025762-8-1/>.
28. Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 297-340.
29. Шиян А.А. Исторические типы научной рациональности В.С. Степина и философия как строгая наука Э. Гуссерля // Третьи Степинские Чтения. Перспективы философии науки в современную эпоху. Сборник материалов Международной конференции. 20–21 июня 2023 г. Отв. ред. В.А. Лекторский, В.Г. Буданов.

- Москва-Курск: Изд-во ЗАО «Университетская книга», 2023. С. 542-546.
30. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana XIX/2. Hrsgb. von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
  31. Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926 // Husserliana XI. Hrsgb. von Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
  32. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т.2. Ч.1. В 25.
  33. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004
  34. Гуссерль Э. Начало геометрии // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem, 1996. С. 210-245.
  35. Ströker E. Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk // Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserl. Hrsgb von E. Ströker, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. S. 80, 107 – 123.
  36. Липкин А.И. Основания физики. Взгляд из теоретической физики. М.: УРПС, 2014.
  37. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 526-541.
  38. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner, 1999.
  39. Husserl E. Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Husserliana 17. Hrsgb. von Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
  40. Ландгребе Л. Феноменология Эдмунда Гуссерля. СПб: Русский мир, 2018.

#### **Сведения об авторе**

Шиян Анна Александровна – кандидат философских наук, Российский государственный гуманитарный университет.

**Shiyan A. A.**

#### **PHENOMENOLOGY AS AN EPISTEMOLOGICAL PROJECT. ON THE INTERPRETATION OF E. HUSSERL'S PHILOSOPHY**

***Abstract:** The article presents various interpretative strategies for understanding the philosophy of E. Husserl. The priority for the author is the presentation of E. Husserl's phenomenology as an epistemological project. From this point of view, the remaining themes of E. Husserl's philosophy are considered, of which the studies of consciousness and surrounding reality stand*

*out in particular. The author substantiates the thesis that in the study of the external world, E. Husserl is a follower of Kant's epistemological transcendentalism, that is, he explicitly develops the problems of cognitive a priori transcendental consciousness. Whereas in the case of the study of consciousness, the cognitive a priori appears in Husserl's phenomenology in an implicit form, masquerading under the guise of essential cognition. The article also focuses on Husserl's methodology of cognition and the phenomenological approach to truth.*

**Keywords:** *phenomenology, theory of knowledge, consciousness, intentionality, a priori, transcendentalism, the world, Husserl.*

### References

1. Shijan A.A. Fenomenologija Gusserlja na stranicah sovremennyh uchebnikov: problemy i reshenija [Phenomenology of E. Husserl in the pages of modern textbooks: problems and solutions] // *Filosofskij tekst v sovremennoj tekstovoj kul'ture*. Simferopol: Arial Publ. P. 134-138.
2. Mihajlov I.M. Regional'nye ontologii: proishozhdenie i smysl problemy [Regional Ontologies: the Origin and Meaning of the Problem] // *Voprosy filosofii*. 2023. № 12. P. 180-191.
3. Mihajlov I.M. Regional'nye ontologii v fenomenologicheskoj perspective [Regional Ontologies in a Phenomenological Perspective] // «Jekspedicii» v nauku. Arhitektonika regional'nyh ontologij / Ed. B.I. Pruzhinin, T.G. Shchedrina. Moscow – St. Petersburg – Belgorod, 2023. P. 14-38.
4. Belousov M.A. Fenomenologija, regional'nye ontologii i pozitivnye nauki [Phenomenology, regional ontologies and positive sciences] // «Jekspedicii» v nauku. Arhitektonika regional'nyh ontologij / Ed. B.I. Pruzhinin, T.G. Shchedrina. Moscow – St. Petersburg – Belgorod, 2023. P. 39-55.
5. Bernet R., Kern I., Marbach I. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1996.
6. Ströker E. Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt a. M., 1987.
7. Zahavi D. Husserls Phänomenologie. Mohr Siebeck, 2003/2009.
8. Ingarden R. Vvedenie v fenomenologiju Jedmunda Gusserlja [Innföring i Edmund Hussels Fenomenologi]. Moscow: The House of Intellectual Book Publ., 1999. (In Russian).
9. Ingarden R. Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus“ // *Festschrift für Edmund Husserl*. Halle, 1929. S. 159-190.
10. Holenstein E. Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Husserl. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
11. Miller I. Husserl, Perception and Temporal Awareness. Cambridge: Mass., 1984.
12. Chernjakov A.G. Fenomenologija kak strogaja nauka? Paradoksy poslednego obosnovanija [Philosophy as a Rigorous Science? Paradoxes of the ultimate grounds] // *Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2004*. Moscow: Nauka Publ., 2005. P. 389-392.

13. Belousov M.A. Dannost' kak problema fenomenologii [Givenness as problem of phenomenology] // HORIZON. Fenomenologicheskie issledovanija. 2019. V. 8. №2. P. 536-572.
14. Scheler M. Die transzendente und die psychologische Methode. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.
15. Reinach A. Sobranie sochinenij [Gesammelte Schriften]. Moscow: The House of Intellectual Book Publ., 2000. (In Russian).
16. Stein E. Mein erstes Göttinger Semester. Herolsberg bei Nürnberg, 1979.
17. Hildebrand v. D. Was ist Philosophie? Gesammelte Werke, Band I. Kohlhammer. Stuttgart, 1974.
18. Conrad-Martius H. Seldstaufbau der Natur. München, 1961.
19. Drummond J. Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object. Dordrecht/Boston/London, 1990.
20. Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: De Gruyter, 1970.
21. Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen // Husserliana II. Hrsgb. von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
22. Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 // Husserliana XXIV. Hrsgb. von Ullrich Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1985.
23. Husserl E. Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. // Husserliana XXX. Hrsgb. von Ursula Panzer. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1995.
24. Husserl E. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie]. Moscow: Academic Project Publ., 2009. (In Russian).
25. Husserl E. Kartezianskie meditacii [Cartesianische meditationen]. Moscow: Academic Project Publ., 2010. (In Russian).
26. Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 // Husserliana XVI. Hrsgb. von Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
27. Shijan A.A. Refleksija kak osnova fenomenologicheskoy metodologii Je. Gusserlja [Reflection as the basis of E. Husserl's phenomenological methodology] // Transcendental'nyj zhurnal. 2023. Vol. 4. URL: <https://transcendental.su/s271326680025762-8-1/>.
28. Husserl E. Amsterdamskie doklady [Amsterdam Lectures] // Izbrannye raboty. Moscow: Publishing House «Territory of the Future», 2005. P. 297-340. (In Russian).
29. Shijan A.A. Istoricheskie tipy nauchnoj racional'nosti V.S. Stepina i filosofija kak strogaja nauka Je. Gusserlja [Historical types of scientific rationality of V.S. Stepin and philosophy as a strict science of E. Husserl] // Tret'i Stepinskie Chtenija. Perspektivy filosofii nauki v sovremennuju jepohu. Collection of Materials of the International Conference. June 20-21, 2023 / Ed. V.A. Lektorsky, V.G. Budanov. Moscow-Kursk: Publishing House of ZAO «Universitetskaya Kniga», 2023. P. 542-546.

30. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana XIX/2. Hrsgb. von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
31. Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926 // Husserliana XI. Hrsgb. von Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
32. Kant I. Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft] // Kant I. Sochinenija na russkom i nemeckom jazykah. M.: Nauka, 1994–2006. V.2. P. 25. (In Russian).
33. Husserl E. Krizis evropejskih nauk i transcendental'naya fenomenologiya [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie]. SPb.: Vladimir Dal' Publ., 2004. (In Russian).
34. Husserl E. Nachalo geometrii [L'Origine de la Geometrie] // Gusserl'/Derrida Nachalo geometrii. Vvedenie Zhaka Derrida. M.: Ad Marginem, 1996. P. 210-245. (In Russian).
35. Ströker E. Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk // Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserl. Hrsgb von E. Ströker, Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 1979. S. 80; 107-123.
36. Lipkin A.I. Osnovanija fiziki. Vzglyad iz teoreticheskoy fiziki [Bases of physics. A view from theoretical physics]. Moscow: URRS Publ., 2014.
37. Schutz A. Formirovanie ponjatija i teorii v obshhestvennyh naukah [Concept and Theory Formation in the Social Science] // Amerikanskaja sociologicheskaja mysl': Teksty / Edited by V. I. Dobrenkov. Moscow: Moscow State University Publishing House, 1994. P. 526-541. (In Russian).
38. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner, 1999.
39. Husserl E. Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Husserliana 17. Hrsgb. von Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
40. Landgrebe L. Fenomenologija Jedmunda Gusserlja [Die Phanomenologie von Edmund Husserl]. St. Petersburg: Russian world Publ., 2018. (In Russian).

Shiyana Anna A. - CSc in Philosophy, Russian State University for the Humanities.

УДК 111

## КАНТОВСКИЙ ПРОЕКТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКИ: НА ПУТИ К НАУЧНОЙ МЕТАФИЗИКЕ

Катречко С. Л.

**Аннотация:** В своей «Критике чистого разума» И. Кант ставит вопрос о возможности метафизики как науки. В отличие от уже существующих физики и математики метафизика как наука еще не существует и ее предстоит создать. Для конституирования своей трансцендентальной метафизики (как решения семантической проблемы соответствия («главной тайны метафизики») из письма Канта к Герцу от 21.02.1770) Кант осуществляет свой «коперниканский переворот», в основе которого находится трансцендентальное различие между вещами самими по себе и явлениями (предметами опыта) и развивает «архитектонику чистого разума», определяющую систему (структуру) метафизического знания.

**Ключевые слова:** Кант, трансцендентальная философия (трансцендентализм), онтология, метафизика, архитектоника чистого разума, метафизика возможного опыта.

В одной из своих поздних работ «Метафизика нравов» (1797) Кант пишет, что «до появления критической философии [т.е. до появления его «Критики чистого разума» в 1781 г.]<sup>1</sup> не существовало никакой философии [что звучит высокомерно, себялюбиво...] (с.227)... [и] таким образом, когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой еще вообще не существовало никакой философии, то она поступает [правильно]» [1, т.6, 227–228]<sup>2</sup>. Тем самым только трансцендентальная философия может претендовать на статус науки (научной метафизики) и, соответственно, поставленный в кантовской «Критике чистого разума» (далее – Критика) вопрос о возможности метафизики как науки применим только к ней, а вся прежняя [догматическая] метафизика должна быть подвергнута критике<sup>3</sup> и серьезному преобразованию. А в своих Прологоменах (1783), которые проясняют содержание Критики, Кант сравнивает свою трансцендентальную философию (= метафизику) с переходом от ненаучной алхимии к научной химии, или от астрологии к астрономии [2, т.4, 132]<sup>4</sup>.

---

1 здесь и далее в статье в квадратных скобках внутри цитат из работ И. Канта будут находиться мои вставки - К.С.

2 Обратим в этой связи внимание на провокационную книгу Э. Фёстера «25 лет философии» (2011) [2], в ее названии подчеркивается всего лишь 25-летнее существование настоящей – трансцендентальной – философии, которая начинается с публикации в 1781 г. кантовской «Критики чистого разума», а заканчивается в 1806 г. работами Гегеля.

3 Заметим, что под критикой Кант понимает прежде всего не критику прежних систем, а критику самого разума с целью выработки критерия его научности, в частности в установлении точных «границ чувственности и разума» (первоначальное название кантовской Критики),

4 Здесь же Кант дает определение своей научной метафизики, на которое мы будем ориентироваться в своем докладе: «итак, чтобы метафизика могла как наука претендовать... на дей-



Вопрос о революционном преобразовании метафизики в науку является лейтмотивом кантовского Предисловия к 2-му изданию его Критики, где он говорит об «измененном методе мышления [в метафизике] (нем. *Umänderung der Denkart*)» [BXVIII]<sup>5</sup>, что «обещает метафизике верный путь науки» [там же]<sup>6</sup>. При этом Кант, с одной стороны, не отрицает существование метафизики в качестве природной склонности (*metaphysica naturalis*; [B21]) и это означает, что вопрос о ее возможности (как науки) может быть поставлен, но, с другой стороны, в отличие от математики и физики, метафизика до Канта еще не вступила на путь науки и только проект кантовской трансцендентальной философии позволит сделать это.

Реализованный в математике и физике (математическом естествознании) XVII–XVIII вв. «верный путь науки» состоит, если говорить кратко, в переходе от наблюдательной к экспериментальной науке<sup>7</sup>. Мы видим (наблюдаем), например, движение Солнца по небосклону, однако наука говорит нам, что на самом деле Земля вращается вокруг Солнца (коперниканский переворот в астрономии). Это не означает, что наблюдение нас всегда «обманывает» (движение Солнца по небосклону не является иллюзией!), но требует «суда разума» над наблюдаемым феноменом, его удостоверение посредством теории и эксперимента. Эксперимент, в отличие от простого наблюдения, предполагает выдвижение объяснительной умозрительной гипотезы (=теория), порой кажущейся экстравагантной и могущей оказаться ложной, которую мы и проверяем в эксперименте. А

---

ствительное понимание, для этого критика самого разума должна представить исчерпывающую таблицу априорных понятий [категорий], разделение их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму, со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе. Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями она невозможна» ([2, т.4, 131–2]; выделено мной. — К.С). Ср. с определением метафизики из более ранней Диссертации Канта (1770 г.): «первая философия, содержащая принципы применения чистого рассудка, есть метафизика» [3, т.2, 289] (здесь же приводится и перечень чистых рассудочных понятий, которые в Критике получают название категорий: «к таким понятиям принадлежат: понятия возможности, бытия, необходимости, субстанции, причины и прочие с противоположными им или соотношенными с ними понятиями» [3, т.2, 289]. Далее мы будем следовать кантовскому пониманию метафизики как системы априорных категорий, что соответствует и современной трактовке метафизики: см., например, неоднократно переизданную «классическую» книгу М. Лоу «Метафизика: современное введение» (1998/2017) [4].

5 Далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» [5] даны в стандартной международной пагинации А (1-е изд.) / В (2-е изд.).

6 Заметим, что выражение «верный путь науки» (*sichere Gang einer Wissenschaft*) Кант использует в Предисловии несколько раз (см.: [BVII, VIII, IX, X (дважды), XI, XII, XIV (дважды), XV, XVIII, XIX, XXIII, XXX]), хотя большей частью применительно к физике и математике, которые уже вступили «на верный путь науки», в то время как метафизике еще только предстоит вступить на путь науки.

7 Говоря точнее, в математике «верный путь науки» реализован намного раньше естествознания посредством доказательства ее результатов, но в контексте нашего рассуждения это также можно рассматривать как проявление экспериментального метода (= эксперимента разума).

это означает, «что мы [a priori] познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими\*» [ВXVIII]<sup>8</sup>. Соответственно, «этот [измененный] метод [в метафизике], подражающий естествознанию, состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом» [В XVIII прим.] и, продолжая свою мысль, Кант описывает метод своей [научной] метафизики, который состоит в том, «чтобы одни и те же предметы могли рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума» [там же]<sup>9</sup>. Этим задается основополагающее для кантовской трансцендентальной метафизики различие между явлениями (здесь: предметами опыта) и вещами — самими по себе (здесь: предметы, мыслимые разумом). Но, в отличие от прежней умозрительной [догматической] метафизики, метафизическое рассмотрение мира чистым разумом в научной метафизике должно соотносываться с эмпирическим рассмотрением мира (см. [ВXVIII прим.] ниже), и поэтому ожидаемо в «Критике четвертого паралогизма...» Кант пишет, что его трансцендентальная философия (или трансцендентальный идеализм) совместима с эмпирическим реализмом: «трансцендентальный идеалист есть вместе с тем эмпирический реалист...» [A371]. Соответственно, «задача [кантовской] критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» [ВXXII]. Это позволит метафизике стать «на верный путь науки».

Выше (в сноске №3) мы, вслед за Кантом, определяли научную метафизику как систему априорных категорий: «это обещает метафизике верный путь науки [в ее первой части]<sup>10</sup>, т.е. там, где метафизика занимается априорными понятиями, сообразно с которыми могут быть даны предметы в опыте» [ВXVIII]. Однако для преобразования прежней (догматической) метафизики в научную Кант совершает еще несколько «ре-

---

8 В кантовской цитате мы заключили термин a priori в квадратные скобки, подчеркивая тем самым, что «вкладывание» разума в природу имеет место и на уровне экспериментального естествознания. Ньютон, например, предположил, что наблюдаемое падение яблок является следствием воздействия на них невидимой для людей гравитационной силы. Позже экспериментальным путем было показано, что гравитация является не просто умозрительной гипотезой Ньютона, а реальной. Хотя в том же Предисловии Кант говорит об априорном характере естествознания и пишет, что «математика и физика — это две теоретические области познания разумом, которые должны определять свои объекты a priori» [ВX].

9 Тему эксперимента чистого разума Кант продолжает в [ВXXI прим.], там он прямо говорит о краеугольном для его трансцендентальной философии различении вещей как явлений и вещей самих по себе. При этом Кант не говорит о непознаваемости вещей самих по себе, но подчеркивает, что в опыте даются не сами вещи, а лишь их явления (= предметы опыта), которые «[не] существуют без того, что является» [ВXXVI], т.е. вещи сами по себе даются нам, но не непосредственно (как это происходит для божественного ума), а через явления.

10 Здесь: первая часть Критики — это «трансцендентальная аналитика», которая под именем «простой аналитики чистого рассудка» противопоставляется Кантом «гордому имени онтологии» [В303].

волюционных» преобразований (новаций), к изложению которых мы и переходим (см. общее изложение кантовской метафизики в нашей статье [7]).

Определяя свой трансцендентальный подход (метод) как исследование условий возможности априорного познания предметов, Кант пишет: «трансцендентальным (т.е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание... а только знание о том, (1) что [и почему] те или иные представления (созерцания или понятия) вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, (2) каким образом [и как возможно, что] эти представления тем не менее могут применяться в познании, т.е. а priori относиться к предметам опыта» ([В 80–81] (фрагмент приводится в моей реконструкции; вставки в [...] мои. — С.К.)<sup>11</sup>. В этом итоговом определении трансцендентального, можно выделить две взаимодополняющие составляющие кантовского трансцендентального метода (resp. две задачи, которые Кант решает в своей трансцендентальной концепции): 1. кантовская концепция эпигенезиса (возможность как происхождение априорного); 2. трансцендентальную дедукцию [категорий], направленную на обоснование возможности [правомерности] применения априорного (прежде всего, трансцендентальных категорий) в опытном познании. Скажем о каждой из этих составляющих кантовской научной метафизики подробнее.

Во-первых, любая метафизика предлагает определенный перечень априорных понятий/ категорий (см. определение метафизики выше), но в отличие от Аристотеля, «который подхватывал их по мере того, как они попадались ему» [В107], для Канта (resp. метафизики как науки) нужен некий систематический принцип их [категорий] образования (см. [В106]), в связи с чем он осуществляет свою метафизическую дедукцию категорий (здесь дедукция как выведение), или развивает свою концепцию эпигенезиса. Таким общим принципом для кантовской метафизики выступает суждение как элементарная ячейка знания или способность суждения [В106], а сами трансцендентальные категории представляют собой обобщения «логических функций во всех возможных суждениях» [В105]. Заметим при этом, что Кант исключает из состава аристотелевских категорий пространство и время, поскольку для него они являются априорными формами не рассудка, а чувственности<sup>12</sup>.

В своем концептуальном введении к «Трансцендентальной аналитике», названным им «Аналитика понятий», Кант пишет, что под аналитикой понятий он будет понимать «изучение возможности априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения (ср. с кантовской концепцией эпигенезиса (как первой задачей трансцендентальной философии). — К.С.] и анализируя чистое применение [рассудка] вообще (ср. с трансцендентальной дедукцией (как второй задачей трансцендентальной философии). — К.С.)». Здесь же он определяет «настоящую задачу трансцендентальной философии»: «Итак, мы проследим чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены,

11 О понимании кантовского концепта «трансцендентального» см. также [8].

12 Еще одним важным методологическим моментом научного метода метафизики Канта выступает его строгое различие чувственности и рассудка как «двух основных стволов человеческого познания» [В29].

пока наконец не разовьются при наличии опыта и не будут представлены затем во всей своей чистоте тем же рассудком, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий» [B90–91]. По сути, Кант вводит здесь свою концепцию эпигенезиса, о которой еще скажем подробнее. Такой подход к проблеме происхождения априорного не может удовлетворить ни локковская эмпирическая дедукция [B128], которая выводит все априорные понятия из опыта: «Локк очень ошибся в том, что думал получить все свои понятия при помощи опыта» - пишет Кант [9, с.144]. Вместе с тем Кант отвергает и противоположные ей (1) концепцию «преформации чистого разума», постулирующую принцип самопроизвольного внеопытного зарождения и развития априорного знания [B117–118], и (2) концепцию врожденных идей (Декарт, Крузий), поскольку «допускать их [понятия] в качестве уготованных и врожденных... [как, впрочем, и самозарождение понятий. — К.С.] очень уж не по-философски» [9, с.144].

Свой подход к разрешению проблемы генезиса априорных понятий Кант называет «системой эпигенезиса чистого разума» [B167]. В подготовительных материалах к Критике он начинает обсуждение этой проблемы с вопроса о происхождении и источнике чистых понятий: являются ли они только эдуктами или же продуктами, имеем ли мы дело преформацией и эпигенезисом. Его ответ как решение проблемы (эпи)генезиса состоит в том, что интеллектуальные понятия «приобретены (но не у чувств» [7, с.74]<sup>13</sup>, а «возникают по своей природе через рассудок — [как рефлексия] по случаю опыта, так как рассудок формирует по случаю опыта и чувств понятия, которые отвлечены не от чувств, но от [действия] рефлексии над чувствами... [и] это действие рефлексии осуществляется нами, как только мы получаем чувственные впечатления» [9, с.143–144]. Таким образом, априорные формы (понятия) возможны лишь как «действия чистого мышления» [B81], а их образование осуществляется не посредством логического обобщения, а с помощью рефлексии, которую в нашей статье [10] мы определяем в качестве процедуры рефлексивного переключения.

Во-вторых, постулирование априорных категорий для научного познания порождает то, что Н. Гартман называет «основной апорией априоризма» или проблемой применения априорного в опыте. Для понимания сути этой проблемы обратимся к знаменитому письму Канта к М. Герцу (21.02.1772), в котором он впервые описывает замысел своей Критики (называемой в этом письме «Границы чувственности и разума»). В данном письме Кант выделяет «ключ ко всей тайне метафизики», который формулируется им как вопрос или как (семантическая, по сути) проблема соответствия предметов и представлений:

«Продумывая теоретическую часть... я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что... я упустил из виду [в своей Диссертации 1770 г.] и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики... Я поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» [11, с.487].

На важность проблемы такого соответствия указывает и то, что в последующих

---

13 «Ведь предметы, которые мы лепим из глины, к примеру, кирпичи, приобретают форму от нас, при том, что глина берется из земли» [9, с.144].

Критике и Прологоменах она трансформируется в «главный трансцендентальный вопрос» о возможности априорных синтетических суждений [2, с.33–34], разрешение которого составляет суть кантовского трансцендентализма: «вся трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть не что иное, как полное разрешение предложенного здесь вопроса только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью, так что до сих пор еще не было никакой трансцендентальной философии» [2, с.32] (ср. с максимой Канта из его «Метафизики нравов» [1] выше). При этом в Критике Кант осуществляет концептуальный сдвиг семантической проблемы соответствия: из внешне-семантической (как соотношение предмета и представления) из письма к Герцу (от 21.02.1772) она становится внутренне-синтаксической, как соотношение субъекта и предиката априорного синтетического суждения в Критике<sup>14</sup>.

Революционность (или новизна) трансцендентальной философии состоит в том, что Кант предлагает альтернативный вариант решения проблемы соответствия, который во втором Предисловии он соотносит со своим коперниканским переворотом (resp. «измененным методом мышления» [BXVIII]). Он и состоит в «переворачивании» вектора соответствия предметов и представлений: в трансцендентальном идеализме не представления соотносятся с предметами, как это постулируется в эмпиризме, а предметы соотносятся с априорными представлениями (подробнее о кантовском коперниканском перевороте мы говорим в наших работах [12, 13, 14]).

Но именно здесь, в условиях кантовского коперниканского переворота, и возникает проблема обоснования применения априорных категорий к опыту. В кантовском решении данной проблемы можно выделить следующие структурные моменты.

Во-первых, кантовское различение явлений и вещей самих по себе преобразует эту проблему в проблему соответствия априорным представлениям предметов опыта, а не вещей самих по себе.

Во-вторых, для обоснования применения априорных представлений (прежде всего, рассудка<sup>15</sup>) в опыте Кант осуществляет свою трансцендентальную дедукцию категорий [B116–169], которая составляет центральное ядро всей системы научной трансцендентальной метафизики, и об этом Кант говорит в своем Предисловии из 1-го изд. Критики [AXVI–XVII].

Наконец, в-третьих, Кант дополняет трансцендентальную дедукцию категорий своим учением о схематизме [B176–187], в котором предлагает конкретный механизм использования категорий в опытном познании: в чувственном опыте мы можем использовать только «схематизированные» категории<sup>16</sup>, а основой для подобной схематизации категорий выступают «априорные определения времени» [B184].

14 Функцию предмета здесь выполняет субъект суждения, который соотносится с предикатом, причем в априорно-синтетических суждениях априорный предикат подчиняет себе эмпирический предмет (см. [B40]).

15 Заметим, что в случае априорных представлений чувственности, Кант ограничивается трансцендентальным истолкованием пространства [B40–45] и времени [B48–49].

16 такое применение категорий Кант называет трансцендентальным и отличает его от трансцендентного

Заключительным компонентом кантовской научной метафизики выступает систематичность его учения о категориях: метафизика как наука может осуществиться лишь как система. Кант фиксирует этот аспект научной метафизики в своей «архитектонике чистого разума» [В860–879], которая представляет собой систему метафизических дисциплин, среди которых можно выделить чистую (учение о предмете вообще) и прикладную (учение о природе и учение морали) метафизику.

Таковы основные составляющие новой научной метафизики, которую Кант развивает в своей трансцендентальной философии<sup>17</sup>.

### Список литературы

1. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собр. соч. в 8-ми т., Т. 6, М.: Чоро, 1994, С.224–543.
2. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Собр. соч. в 8-ми т., Т. 4. М.: Чоро, 1994, С. 5–152.
3. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Собр. соч. в 8-ми т., Т. 2. М.: Чоро, 1994.
4. Loux M.J. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 4th ed., London & New York: Routledge, 2017 (1st ed. – 1998).
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. 2. Ч.1 (2-е (В) изд.), Ч.2 (1-е (А) изд.).
6. Förster E. *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction* (trans. by V. Bowman), Harvard, 2012 (см. также оригинальное нем. издание: Förster E. *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011).
7. Катречко С. Л. Кантовская идея трансцендентальной философии // Трансцендентальный журнал. 2020. Т. 1. Вып. 1. URL: <https://ras.jes.su/transcendental/s123456780008967-4-1>.
8. Катречко С.Л. О термине «трансцендентальный» <http://www.hse.ru/org/persons/95885793> //Философия. Язык. Культура (Вып. 5; отв. ред.: В.В. Горбатов). СПб.: Алетейя, 2014. с.22 – 34. // (см. также расширенный вариант данной статьи: Катречко С. Л. О понимании концепта «трансцендентальный» в кантовской философии //Рацио.ru. 2016. № 16. С. 34-58 (<https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3324/9416/>)).
9. Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*), М.: Прогресс-традиция, 2000.
10. Катречко С.Л. Рефлексия в структуре познания: ее модусы и типы. Рефлексивное переключение и концепция эпигенезиса априорных форм: луковичная модель времени // Трансцендентальный журнал – 2023. – Том 4. – Выпуск 1-2 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680025828-0-1> (дата обращения: 14.06.2024).

---

<sup>17</sup> см. также по этой теме нашу работу [15]

11. Кант И. Письмо к Герцу (избранные письма) // Кант И. Соб. соч. в 8-ми т, Т.8. М.: Чоро, 1994. С.483–590.
12. Катречко С.Л. Кантовский коперниканский переворот: синтез эмпирического реализма и трансцендентального идеализма // Вопросы философии. 2022. № 6. С.131–141.
13. Катречко С.Л. Кантовский коперниканский переворот как измененный метод мышления [в метафизике]: его структура и статус в системе трансцендентальной философии// Трансцендентальный журнал, Т.3, выпуск 1–2, 2022 URL: <https://ras.jes.su/transcendental/s271326680020991-0-1> (дата обращения: 14.06.2024).
14. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как метафизика возможного опыта и его реалистическая трактовка в аналитической философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. №3. С. 659–676.
15. Катречко С.Л. Проект критической философии (метафизики) Канта: как возможна трансцендентальная метафизика? // [Электронное издание]: Материалы Всероссийской научной конференции: XIX Таврические философские чтения «Анахарсис» / Под общ. ред. В.Ю. Ефанова. М.: РГГУ, 2023 [в печати].

#### Сведения об авторе

Катречко Сергей Леонидович – кандидат философских наук, Государственный академический университет гуманитарных наук.

#### S. L. Katrechko

#### KANT'S PROJECT OF TRANSCENDENTAL METAPHYSICS: TOWARDS A SCIENTIFIC METAPHYSICS

***Abstract:** In his «Critique of Pure Reason» (CPR) Kant raises the question of the possibility of metaphysics as a science. Unlike already existing physics and mathematics, metaphysics as a science does not yet exist and it has to be constituted. In order to create his scientific transcendental metaphysics Kant makes «Copernican revolution», which is based on the transcendental difference between things in themselves and appearance (objects of experience), and develops «the architectonics of pure reason» [CPR, B 860–874], which determines the system (structure) of metaphysical knowledge. In the “Critique of Pure Reason” and the later “Prolegomena to any future metaphysics...”, “Metaphysical principles of natural science”, *Opus Postumum*, Kant develops, in contrast to the previous transcendent metaphysics of things-in-themselves, his transcendental metaphysics of appearances, or the metaphysics of experience (H. Paton), the task of which is to study the transcendental conditions of the possibility of our cognition/experience, which, according to Kant, has an a priori character. The basis (foundation) of such transcendental metaphysics (as it's propaedeutics) is Kant's*

*doctrine of the object in general [Gegenstande Uberhaupt] (as the “highest” concept of transcendental philosophy (ontology) [CPR, B346]).*

**Keywords:** *Kant, transcendental philosophy (transcendentalism), ontology, metaphysics, architectonics of pure reason, metaphysics of possible experience.*

### References

1. Kant I. Metafizika npravov [Die Metaphysik der Sitten] // Kant I. Coll. Works in 8 volumes, Vol. 6, Moscow: Choro, 1994, pp. 224-543. (In Russian).
2. Kant I. Prolegomeny ko vsjakoj budushhej metafizike, kotoraja mozhет pojavit'sja kak nauka [Prplegomena zu eiden jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können] // Kant I. Coll. Works in 8 volumes, Vol. 4. Moscow: Choro, 1994, pp. 5-152. (in Russian).
3. Kant I. O forme i principah chuvstvenno vosprinimaemogo i intelligibel'nogo mira [Über die Formen und Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt] // Kant I. Coll. Works in 8 volumes, Vol. 2. Moscow: Choro, 1994. (In Russian).
4. Loux M.J. Metaphysics: A Contemporary Introduction, 4th ed., London & New York: Routledge, 2017 (1st ed. – 1998).
5. Kant I. Kritika chistogo razuma [Kritik der rienen Vernunft] // Kant I. Works in Russian and German. Moscow: Nauka, 1994 – 2006. Vol. 2. Part 1 (2nd (B) ed.), Part 2 (1st (A) ed.). (In Russian and German).
6. Förster E. Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
7. Katrechko S. L. Kantovskaja ideja transcendental'noj filosofii [Kant's Idea of Transcendental Philosophy] // Transcendental Journal. 2020. Vol. 1. Issue 1. URL: <https://ras.jes.su/transcendental/s123456780008967-4-1>.
8. Katrechko S.L. O termine «transcendental'nyj» <http://www.hse.ru/org/persons/95885793> [On the Term of “Transcendental“ ] // Filosofija. Jazyk. Kul'tura (Issue 5; ed. by: V.V. Gorbatov). SPb.: Aleteia, 2014. pp. 2 – \34. // (see also the extended version of this article: Katrechko S. L. On the understanding of the concept “transcendental” in Kantian philosophy // Ratio.ru. 2016. № 16. pp. 34-58.
9. Kant I. Iz rukopisnogo nasledija (materialy k «Kritike chistogo razuma», Opus postumum) [Aus dem handschriftlichen Nachlass (von zur Kritik der reinen Vernunft, Opus postumum)], M.: Progress-tradicija, 2000. (In Russian).
10. Katrechko S.L. Refleksija v strukture poznanija: ee modusy i tipy. Refleksivnoe perekljuchenie i koncepcija jepigenezisa apriornyh form: lukovichnaja model' vremeni [Reflection in the Structure of Cognition] // Transcendental journal. 2023. Vol. 4. Issue 1-2 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680025828-0-1> (date accessed: 14.06.2024).
11. Kant I. Pis'mo k Gercu (izbrannye pis'ma) [Brief an Herts] // Kant I. Coll. works in 8 volumes, Vol. 8. Moscow: Choro, 1994. Pp. 463-590. (In Russian).



12. Katrechko S.L. Kantovskij kopernikanskij perevorot: sintez jempiricheskogo realizma i transcendental'nogo idealizma [The Copernican Revolution by Kant: A Synthesis of Empiristic Realism and Transcendental Idealizm] // *Voprosy filosofii*. 2022. № 6. Pp. 131-141.
13. Katrechko S.L. Kantovskij kopernikanskij perevorot kak izmenennyj metod myshlenija [v metafizike]: ego struktura i status v sisteme transcendental'noj filosofii [The Copernican Revolution by Kant as a Chanced Method of Thinking] // *Transcendental Journal*, Vol. 3, issue 1–2, 2022 URL: <https://ras.jes.su/transcendental/s271326680020991-0-1> (date of access: 14.06.2024).
14. Katrechko S.L. Transcendentalizm Kanta kak metafizika vozmozhnogo opyta i ego realisticheskaja traktovka v analiticheskoy filosofii [Kant's Transcendentalizm as a Possible Experience Metaphysics and Its Rationalistic Treatment] // *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy*. 2023. Vol. 27. No. 3. Pp. 659-676.
15. Katrechko S.L. Proekt kriticheskoy filosofii (metafiziki) Kanta: kak vozmozhna transcendental'naja metafizika? [Kant's Critic Philosophy Project (Metaphysics): How is transcendental Possible?] // [Electronic publication]: *Proceedings of the All-Russian scientific conference: XIX Tauride philosophical readings «Anacharsis»* / Under the general editorship of V.Yu. Efanov. Moscow: RSUH, 2023 [in press].

Katrechko Sergey L. - CSc in Philosophy, State Academic University for the Humanities.

УДК 510.6

## ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ МАТЕМАТИКИ И МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Титов А. В.

***Аннотация:** В своих трудах Гегель исходит из предпосылки, что истина познается только научным путем, при этом, необходимым образом встает вопрос о том, что есть наука, и новый взгляд на понятие науки предъявляет новые требования к ее образу. В XIX веке к такому же выводу стали приходить математики: представители и «чистой» математики, и, в еще большей степени, те, кто занят приложением математики к описанию сущностей разной природы. В 1990 году эту тему поднимает В.В.Налимов в статье «Требование к изменению образа науки».*

*Критика Гегелем такого подхода к систематизации философского знания, который основан на привлечении методологии, выработанной в математике, оправдана. В ней хорошо видно его предупреждение о том, что методы, принятые в математике, накладывают ограничения на возможность описания сущностей. В отличие от эвристического, основанного на развитой научной и наукометрической интуиции осознания ограниченности рациональных методов описания математиками, Гегель выстраивает другую систему научного знания - науку логики, в которой обоснованно вскрываются недостатки принятых в математике и в науке в целом методов.*

*В предлагаемой работе исследуется вопрос о расширении возможностей математического описания различного рода явлений и сущностей, о пути развития этих возможностей, об исследовании возможностей описания в разных областях знания. В том числе, для использования ее средств в развитии типов формальной логики.*

***Ключевые слова:** эйдос, схема, символ, миф, логос, логическая конструкция эйдоса, диалектика, математические структуры, нестандартный анализ, оценка, категория, истинность.*

В богословской критике античной философии и науки, в частности, в трудах Иоанна Златоуста, одним из основных аргументов является то, что философия является внешней мудростью, оперирующей только явлениями видимого мира. И по этой причине не способной обратиться к Истине. Г.В.Ф. Гегель во многом с этим соглашается, однако принципиально является сторонником именно научного знания, противопоставляя его знанию «непосредственному». При этом он определяет и новый образ науки. В этом новом образе наука не может, по его словам, ограничиваться только внешней рефлексией, не может довольствоваться только созерцанием и откровением. Согласно этому подходу, путем к синтезу различных форм знания, придания им единства может служить диалектика.

В своей философии имени А.Ф. Лосев ставит задачи диалектического анализа слова и имени и разделения наук о мышлении. Разделение, проводимое в работе Лосева

на основе анализа видов логической конструкции эйдоса, позволяет не только анализировать различные виды знания и их сущность, но и проследить взаимную связь этих видов знания и рассматривать отдельные виды имеющихся знаний (в частности математику) в их развитии.

Для того, чтобы единство математики не терялось, в ее развитии необходима единая философская основа, которая могла бы послужить базой для объяснения процессов развития математики. Такой основой, по мнению автора данной статьи, может служить развиваемый в работах Гегеля и А.Ф. Лосева диалектический подход, т.е. предлагается рассматривать процесс развития математики и формирования ее понятий как определенную в «Диалектических основах математики» А.Ф.Лосева диалектику антитезы чистой математики и математического естествознания.

### **Математика как язык и как средство описания уровней бытия данных как эйдос**

В работе «Философия имени» А.Ф. Лосев выделяет пять уровней эйдетической предметности [1, с.161].

В созерцательном феноменолого-статистическом аспекте:

- Схема - схематический слой эйдоса или множество в смысле Кантора, выражающий составленность целого из частей. Идея охватывающего части целого выходит за пределы частей. «Это - совокупность идеально -математических характеристик предмета» [1,с. 110];

- Топос - момент качественной определенности эйдоса или качественная наполненность схемы, морфный или топологический момент;

- Эйдос в узком смысле - или момент категориальной определенности эйдоса;

- Символ - воплощенность эйдоса в инобытии, смысловая вобранность инобытия в эйдос, что обуславливает его апофатичность;

- Миф - интеллигентно модифицированный миф [там же]

В диалектико-динамическом аспекте:

- Генологический момент;

- Эйдетический в узком смысле;

- Генетический;

- Меонально – сущностный или гилетический;

- Символический [там же]

В этом выделении уровней эйдоса математике отводится место схемы в жизни эйдоса. Однако, А.Ф. Лосев предвидел развитие математики в сторону освоения более глубоких уровней эйдоса: «Морфе, или топос, отличается от схемы тем, что она принимает во внимание и качество, топос частей, слагающихся в целое....Если к этому прибавить еще и качественное содержание каждого элемента или части, то получилось бы новое и более богатое учение о схеме, и недалеко то будущее, которое даст такую науку как необходимую часть науки о множествах или его применений к другим областям» [1, 110].

Признаки такой науки в развивающейся математике уже налицо; к ней можно отнести любой раздел математики, в котором элементом множества является структура, т.е.: топологию, топологию гиперпространств, нестандартный анализ, теорию нечетких множеств, в которой число обретает вид функции принадлежности и т.д. Но, как отмечает Лосев, каждый более простой уровень эйдоса функционирует на фоне эйдоса более фундаментального уровня и все уровни составляют единство.

Возможные формы формальной логики не исчерпываются классической булевой логикой с законами исключенного третьего и противоречия. Уровни эйдоса не только обладают по мере углубления все более насыщенной структурой, но в них, начиная с символического уровня, развивается момент апофатичности, а значит и их логос, или определенный вид их логоса, должен отражать этот момент в форме изменения законов формальной логики. Это обстоятельство порождает потребность поиска в самой математике инструментов естественного генерирования различных видов формально-логического исчисления. Как будет показано ниже, такой основой может служить обобщенный нестандартный анализ как раздел теории категорий, и понятие оценки как объект этого анализа. Дальнейшее развитие может быть связано с более широким использованием теории категорий.

### **Диалектические аспекты в развитии математики**

Современная математика по природе своей вступает в конфликт с методами познания, принятыми в естествознании. Ее объекты и правила вывода порождены сознанием, а не внешним опытом. Это подтверждается и в работах ведущих математиков, в частности новое понимание формальной логики, расширяющее ее понимание как анализа типов рассуждений, отмечается в работе Гольдблатта: «Аналогично те исследования структуры, которые относятся к так называемым «логикам», уже вышли за пределы своих исходных основ (анализа принципов рассуждений)» [2].

Развитие как раскрытие внутреннего содержания математики и формальной логики, приводящее к появлению ее новых типов, можно рассматривать как процесс выхода имеющихся форм за собственные границы. Этот процесс характеризуется в диалектике Гегеля в качестве «снятия» (Aufheben). Это такое развитие, при котором старая форма не исчезает, но сохраняется включением в новую, которая помимо нее включает в себя и ее отрицание, объединяя их в новом единстве как моменты этого единства. Пример этого дает нам развитие геометрии до возникновения неевклидовой. Другим примером может служить изменение представлений о числе.

Согласно О. Шпенглеру, «есть множество миров чисел, так как есть множество культур. Мы обнаруживаем индийский, арабский, античный, западный тип математического мышления и вместе тип числа» [3]. Считая западную культуру преемницей античной, можно рассматривать эволюцию взглядов на число на оси «античный мир — западный мир». За начало отсчета примем пифагорейско — платоновский взгляд на число. Можно обнаружить две развившиеся из него в дальнейшем числовые системы. Первая, развиваемая Платином и Ямвлихом, в своей основе содержит представление

о числе как о сущности всех вещей. Вторая, выросшая из теории абстракции в «Метафизике» Аристотеля, характеризуется высокой степенью формализации числа. Развитие воззрений на число в западной культуре было до последнего времени развитием второй системы. Результатом чего явилась позитивистская концепция числа, а выросшая на ее основе числовая система основана на голом счете монотонно следующих единиц. В настоящее время наблюдается эволюция взгляда на число, начало которой положено трудами Г. Кантора по теории множеств. Пересмотр проходит в русле пифагорейско-платоновской традиции, при этом все более проявляется структурность числа.

Наконец, язык теории категорий может служить примером возможности обобщения в нем языков теории множеств и теории структур. Например, мономорфной в теории категорий называют стрелку  $a \rightarrow b$ , которая сократима слева, т.е. такую, что if  $f \circ g = f \circ h$  то  $g = h$ . В теории множеств этому соответствует инъективное отображение. Но это понятие охватывает также отношение порядка, которое представляется стрелкой  $a \rightarrow b$ , если  $a < b$  (т.е. отношение в языке теории структур заменяется стрелкой в языке теории категорий), и операции, например над натуральными числами:  $m+n = m+p \Rightarrow n=p$ . Здесь натуральное число на языке теории категорий есть стрелка, а композиция – операция сложения чисел.

Уже из этих примеров видно, что понятие стрелки в теории категорий охватывает такие понятия как отображение в теории множеств (и не только), отношения, числа, а более широко – элемента алгебраической структуры и, вероятно, многое другое, что еще не описано языками различных разделов математики. А если это так, то есть надежда на то, что потенциал теории категорий позволит расширить возможности моделирования на объекты и процессы, которые пока не могут моделироваться с достаточной степенью адекватности на языках других разделов математики.

#### **«Привлечение» диалектического метода к анализу развития математики и математической логики**

Математика, как и всякая наука нового времени, ориентируется на методы, диктуемые рефлектирующим рассудком, как его определял Гегель. То есть оперирует абстрактными определениями, которые разделяют между собой определяемые предметы. Однако, ход развития математического знания выводит ее за пределы рассудочной логики и об этом говорит характеристика Г.В.Ф. Гегеля понятия бесконечно малой величины как исчезающей в себе величины, как трансцендентного понятия.

Это может означать, что математика, являясь продуктом саморефлексии духа, в процессе саморазвития сама составляет свой конечный продукт, то есть понятие математики составляет конечный результат развития математики. Предмет же математики требует определения, так как рассматривать ее как науку о числах в привычном понимании этого слова уже нельзя. В частности, объектом математического знания стали структуры или, следуя выражению И.Р. Шафаревича, «числоподобные» структуры. В этом определении остается элемент противопоставления новых объектов математики

(структур) числу. Развиваемый А.Ф. Лосевым диалектический анализ числа как понятия позволяет снять это противопоставление, рассматривая число в различных моментах его развития. Само понятие числа есть понятие, содержащее структуру.

По мнению А.Ф. Лосева, структурные свойства числа раскрываются в развитии триады: интенсивное число – экстенсивное число – эйдетическое число, причем первые два элемента этой триады составляют диалектическую противоположность, третий же является разрешением этой противоположности как их диалектический синтез [4].

В работе «Диалектические начала математики» Лосев так формулирует развитие понятия числа и простого начала: «Интенсивно-экстенсивно-эйдетическое число ... есть раздельность, и в этом смысле оно есть инобытие первоначала. В чем же их синтез? Какую форму примет тут «становление» и «ставшее»? Первопринцип есть вечное творчество, вечное возникновение, поток для всего возникающего; это базированность на самом себе и независимость ни от чего, то есть полная свобода» [4, с.38].

Эту базированность числа на самом себе можно видеть в «схеме» фон Неймана, в которой натуральный ряд порождается пустым множеством:  $\emptyset$ ,  $\{\emptyset\}$ ,  $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ ..., то есть натуральный ряд возникает из бесконечного соотношения с собой пустого множества, при этом натуральные числа являются теми формами конечного и изменяющегося нечего, которые и участвуют в этом бесконечном соотношении. В частности, категорное расширение понятия оценки позволяет генерировать новые типы формальной логики [5,6].

### **О возможности развития внутреннего содержания математики и математической логики средствами самой математики**

В «Науке логики» Гегель предлагает единственный метод, который, по его словам, способен сделать логику чистой наукой. Он предполагает, что форма, которую может обрести та или иная определенность, имея в самой себе отрицание, снимает себя и тем самым переходит в более высокую форму, в которой исходная обретает статус момента. Т.е. исходная форма при этом не исчезает, не превращается в ничто, а входит в новую более общую форму как ее элемент или момент. Иллюстрацией такого подхода к развитию понятия в себе, может служить, по мнению автора статьи, история с созданием неевклидовых геометрий. Отказ от пятого постулата позволил геометрии выйти за границы евклидовой геометрии, в то же время не отрицая последней, а оставляя ее как одну из возможных форм.

За последнее время математика претерпела существенные изменения, которые позволяют сделать следующие утверждения:

1. Математика, в ее современном виде, вряд ли может рассматриваться только как наука о числах и тем более о количествах. Да и само понятие числа претерпело значительные изменения. Здесь необходимо обратить внимание на то, что у Гегеля мы не нашли четкого разграничения между числом и количеством, возможно он понимал под ними одно и то же.

2. Появилась возможность с единой точки зрения ставить и анализировать во-

прос о «новой математике», который в последнее время все чаще поднимается. Делается это в таком духе, что новая математика должна прийти на смену традиционной с практически полным отрицанием ее методов и понятий.

3. Нарастающее разнообразие направлений в математике, их слабая связанность позволяет сделать вывод о том, что в самой математике назрела необходимость пересмотра ее методов и выработки такого метода, который позволил бы рассматривать ее развитие как саморазвитие в его необходимости. Т.е. необходима не новая математика, а новый взгляд на ее развитие. И такой взгляд мы находим у Гегеля – это диалектика, в рамках которой развитие математики должно рассматривать как саморазвитие, при котором противоречия, возникающие внутри ее разделов, заставляют их «снимать» и выходить на более высокий уровень математических определений.

Определения структур и на их основе форм логического исчисления не должны находиться лишь во внешнем отношении друг другу, но должны быть органически связаны между собой, и теория категорий может послужить этому в значительной мере, т.к. дает возможность геометрического рассмотрения этой органической связи. Понятие локальной истинности дает возможность рассматривать многообразия или пространства, в которых тип логического исчисления меняется в разных его областях, аналогично тому, как в общей теории относительности меняется кривизна пространства-времени. Если там это обусловлено наличием инертной массы, то тогда и семантическом пространстве такую материю, например, в виде взвешенного семантического вакуума, мы должны искать. Взвешенность может определяться мерой на пространстве (структуре) значений оценки. Само пространство и есть пространство оценки, образованное парой язык-значение оценки.

#### **Переход форм меры истинности на значениях оценки как диалектический процесс. Виды исчислений и правила вывода**

Выше мы ссылались на утверждение Гегеля о том, что «диалектический момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность» [5 с.205]. Эти конечные определения есть наличное бытие, про которое в спекулятивной философии Гегеля говорится, что «наличное бытие есть определенное бытие; его определенность есть сущая определенность, качество. Своим качеством нечто противостоит иному, оно изменчиво и конечно, определено всецело отрицательно не только в отношении иного, но и в самом себе. Это отрицание прежде всего по отношению к конечному нечто есть бесконечное; абстрактная противоположность, в которой выступают эти определения, разрешается в лишенную противоположности бесконечность, в для-себя-бытие» [6, с.93].

Наличное бытие как качество конечно и изменчиво, однако отрицание, которое как определяет качество, так и обеспечивает его изменчивость, есть в то же время отрицание и его конечности, т.е. есть бесконечное. Это отрицание как по отношению к нечто, так и по отношению к иному есть для-себя-бытие. Таким образом, качество как положительное как сущее есть реальность, качество же «обремененное» отрицанием,

есть отрицание вообще и определяется как граница или предел. Но становление в философии Гегеля тоже определяется как предел.

И если конкретное значение оценки – истинность формулы алгебры логики мы определим как качество, как ее определенность, то количественное значение оценки должно выступать как внешняя этому бытию определенность или как “снятая” определенность. И только в мере, которую Гегель определяет как качественное количество, они находят свое единство. В частности, для суждения «А есть В» считается истинным лишь если все а из А есть В. И не важно, для скольких а из А это не выполняется, если найдется хотя бы одно, то данное утверждение ложно в традиционной логике. Т.е. в этом случае на множестве всех объектов вводится мера, имеющая два значения: 0 и 1, причем  $\forall C \subset A$  имеем  $|A|=0$ , и лишь  $|A|=1$ . Если же  $C \subset D$  и при этом  $D \neq A$ , то также  $|D|=0$ , хотя D и содержит «больше» чем C элементов со свойством В, но это можно трактовать как то, что при переходе от C к D истинность меняется на бесконечно малую величину.

Итак, непосредственное представление об истинности приводит к тому, что перенос этого отношения на случай, когда в качестве значений оценки рассматривается система подмножеств  $P(X)$ , некоторого множества X, принимается возможным существование только двух мер истинности 0 и 1, причем только X имеет меру 1. Отрицание, которое несет в себе такое определение истинности и соответствующее логическое исчисление, заключается в самом способе задания меры истинности, которое носит слишком специальный характер. Кроме того, если X бесконечное множество, то разность  $X/N$ , где N, любое конечное множество при этом задании меры имеет меру ноль. Выход за пределы такого задания меры носит естественный характер. Одним из способов задания меры истинности, при котором исключается описанный случай, но при этом сохраняется как структура значений меры истинности, т.е. она по прежнему имеет лишь два значения 0 и 1, так и система законов классического исчисления, является способ задания меры на системе подмножеств принятый в нестандартном анализе. При этом мерой 1 обладают лишь те подмножества, которые принадлежат некоторому нетривиальному ультрафильтру. Тогда все дополнения к элементам ультрафильтра, в семейство которых входят все конечные множества имеют меру 0.

Следующий шаг в отрицании такого определения меры может заключаться в необходимости признания ее многозначности, как это происходит, например, в случае вероятностной меры, что дает вероятностный вариант логического исчисления. Наконец, отрицанию может подвергнуться сам факт того, что любое подмножество может обладать мерой истинности, но только подмножества, принадлежащие некоторой структуре, например топологии.

Метод обобщенного нестандартного анализа можно использовать при изучении типов формальной логики и позволяет рассматривать взаимосвязь между различными типами логики на основе исследования взаимосвязи порождающих их структур, на которых принимает значение оценка [7,8].



### Оценка на булевой алгебре

Определим оценку со значением как гомоморфизм  $\nu: V_0 \rightarrow A$  где  $A$  некоторая не обязательно двухэлементная булева алгебра, в частности  $\nu: V_0 \rightarrow P(I)$ , где  $I$  некоторое множество.

Пусть  $\varphi$  - формула языка структуры  $K$ , и  $\varphi_k$  оценка этой формулы в решетке  $B = \{0,1\}$ .  $\|\varphi_k\|$  оценка этой формулы в  $P(K^V)$ , т.е. оценкой будем называть функцию вида  $\|\cdot\|: Fm \rightarrow P(K^V)$ , где  $V$  множество переменных языка  $L$ , а  $P(K^V)$  решетка, элементами которой служат подмножества  $K^V$ . Булева решетка  $P(K^V)$  есть расширение решетки  $B$ , в котором  $P(K^V) = 1$ ,  $\emptyset = 0$ . Однако в структуре  $P(K^V)$  значением оценки служит любое подмножество  $J \subseteq P(K^V)$ . По аналогии с [6] введем предикат  $Tr_j(\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| \in j)$ , где  $j$  – некоторое подсемейство  $P(K^V)$ . Рассмотрим, как выбор семейства  $j$  может повлиять на связь между оценками  $\varphi_k$  и  $Tr_j(\varphi_k)$ , различие которых служит основанием для разделения типов логических исчислений.

В нестандартном анализе рассматривается множество - степень  $K^I$ , а оценка принимает значения на  $P(I)$ , выбор в качестве  $j$  ультрафильтра в  $P(I)$  позволяет заменить  $Tr_j(\varphi_k)$  «обычной» истинностью суждения  $\varphi_k$  о структуре  $K^I$ . Поскольку

для ультрапроизведений  $K^I / j \equiv K^I / \sim_j$ , имеем

$$\varphi_k / j ([f_1], [f_2], \dots, [f_n]) \Leftrightarrow (\varphi_k(f_1, f_2, \dots, f_n) \in j) \quad \text{где} \quad [f_i] \in K^I / j.$$

Как будет показано ниже, это фактор-множество содержит два элемента. Это обеспечивает эквивалентность обеих семантик. Ситуация в нестандартном анализе отличается от рассматриваемой далее выбором множества на котором принимает значение оценка, однако имеет ту же диалектическую природу, а именно: истинность как мера на множестве индексов, не являющихся элементом ультрафильтра, является бесконечно малой величиной и, следовательно, результатов оценки формулы на этой совокупности индексов не достаточно для изменения её в сторону понижения, если на оставшихся индексах она равна 1, и повышения, если она на них равна нулю.

Нас, как было указано, интересует случай, когда оценка есть функция  $Fm \rightarrow P(K^V)$ . Поскольку  $K^V$  есть семейство функций  $f: V \rightarrow K$  из множества  $V$  множество, т.е. само является множеством, то будем рассматривать его как множество, проиндексированное некоторым семейством  $I$ . В дальнейшем  $K^V = I$ .

Если рассматривается оценка со значениями в  $P(I)$ , т.е. оценка  $\|\varphi_k\|: \varphi \rightarrow P(I)$ , то

при условии, что  $j$  ультрафильтр над  $P(I)$  получим оценку в ультрапроизведении  $P(I)/\sim_j$ . В [13] доказано, что если фильтр  $j$  в псевдобулевой алгебре  $A$  максимален, то фактор-алгебра  $A/\sim_j$ , содержит два элемента, т.о. отношение эквивалентности  $\sim_j$  приводит к оценке на булевой алгебре  $P(I)/\sim_j = B = \{0,1\}$ .

Пусть  $\|\varphi_k\|$  оценка формулы  $\varphi_k$  в  $P(I)$ . Введем отношение  $\sim_j$  между оценками, такое, что  $\|\varphi_k\| \sim_j \|\varphi_k^1\| \Leftrightarrow (\|\varphi_k\| \Rightarrow \|\varphi_k^1\| \in j \wedge \|\varphi_k\| \Rightarrow \|\varphi_k^1\| \in j)$ , где  $j$  фильтр решетки  $P(I)$  [9].

В [13] доказано, что  $\sim_j$  отношение эквивалентности и для любой для любой оценки  $\|\varphi_k\|$ , такой, что  $\|\varphi_k\| \in j$  справедливо  $\|\varphi_k\| \sim_j I = 1$ .

Таким образом, как и в случае нестандартного анализа, выбор в качестве  $j$  максимального фильтра позволяет заменить  $Tr_j(\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| \in j)$  «обычной» истинностью суждения  $\varphi_k$  о структуре  $K$ . В то же время этого нельзя сделать при  $Tr_j(\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| = 1)$ , т.е. в случае если в качестве  $j$  выбран единичный фильтр. С математической точки зрения это объясняется тем, что при выбранном отношении эквивалентности только оценка равная  $I$  дает значение истинности равное 1. Кроме того, для любых оценок таких, что  $\|\varphi_k\| \subset \|\varphi_k^1\|$  будет иметь место  $\|\varphi_k\| < \|\varphi_k^1\|$ . С точки зрения приведенных выше рассуждений это означает, что при таком выборе фильтра каждый элемент множества  $I$  обладает конечной мерой и множество значений оценок эквивалентно мощности  $P(I)$ .

Рассмотрим это подробнее. В работе [7] рассматриваются взаимоотношения семантик:

1)  $Tr_j(\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| = 1)$  и  $\varphi_k$ , показано, что для оценки на булевой алгебре  $P(I)$   $Tr_j(\varphi_k) \rightarrow \varphi_k$  для хорновых формул и  $\varphi_k \rightarrow Tr_j(\varphi_k), (\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| = 1)$  для позитивных. Т.е. в общем случае оценки при этих видах истинности в общем случае не совпадают.

2) В то же время для семантик  $Tr_j(\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| \in F)$ , где  $F$  – ультрафильтр  $Tr_j(\varphi_k) \leftrightarrow \varphi_k$   $\varphi_k$  для всех формул. Оба утверждения доказываются индукцией по длине формул.

Рассмотрим оба взаимоотношения с точки зрения оценки как отображения на  $P(I)/\sim_j$ . Для этого, как и выше, на множестве оценок  $P(I)$  введем отношение эквивалентности  $\sim_j$ .

1.  $Tr_j(\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| \in F)$ , где  $F$  – ультрафильтр. В этом случае  $P(I) / \sim_j = P(I) / \sim_F = B$ . Действительно, поскольку  $F$  ультрафильтр, то для любого  $a \in P(I)$   $a \in F \vee \neg a \in F$ . Следовательно,  $\forall a \in P(I)$  либо  $|a| = 1 \wedge |\neg a| = 0$ , либо  $|a| = 0 \wedge |\neg a| = 1$ , где  $|a| \in P(I) / \sim_F$ . Таким образом, в этом случае структуры значений оценок для  $Tr_j(\varphi_k)$  и  $\varphi_k$  изоморфны. Это значит, что для каждого вида оценки, они сводятся к гомоморфизмам  $\varphi : Fm \rightarrow B$  для оценки  $Tr_j(\varphi_k)$  и  $\psi : Fm \rightarrow B$  для оценки  $(\varphi_k)$ , причем эти гомоморфизмы совпадают на системе образующих алгебры  $Fm$ , а значит и на всей алгебре  $Fm$ .

2.  $Tr_j(\varphi_k) \equiv (\|\varphi_k\| = 1)$ . В этом случае  $P(I) / \sim_j = P(I) / \sim_1 = P(I)$ . Действительно, поскольку  $F$  ультрафильтр, то для любых  $a \in P(I)$ ,  $b \in P(I)$   $a \sim_1 b$  тогда и только тогда, когда  $a \rightarrow b = 1 \wedge b \rightarrow a = 1$ , т.е. тогда и только тогда, когда  $a = b$ . Это означает, что  $P(I) / \sim_F = P(I)$ . Таким образом, в этом случае структуры значений оценок для  $Tr_j(\varphi_k)$  и  $\varphi_k$  не изоморфны если  $P(I)$  содержит более двух элементов.

### Оценка на псевдобулевой алгебре

Рассмотрим случай, когда  $j$  фильтр над импликативной решеткой (псевдобулевой алгеброй)  $\mathfrak{A}(I) \subseteq P(I)$ , элементы которого являются значением оценки некоторого суждения  $\varphi_k$  о структуре  $K$ .

Пусть  $\|\varphi_k\|$  оценка формулы  $\varphi_k$  в  $\mathfrak{A}(K^V)$ . Введем отношение  $\sim$  между оценками, причем  $\|\varphi_k\| \sim_j \|\varphi_k^1\| \Leftrightarrow (\|\varphi_k\| \in j \wedge \|\varphi_k^1\| \in j)$ .

Отношение  $\sim$  есть отношение эквивалентности на множестве оценок, кроме того, отношение эквивалентности  $\sim_j$  такое, что  $\|\varphi_k\| \sim_j \|\varphi_k^1\| \Leftrightarrow (\|\varphi_k\| \Rightarrow \|\varphi_k^1\| \wedge \|\varphi_k^1\| \Rightarrow \|\varphi_k\|)$  [9], является расширением отношения эквивалентности  $\sim$ .

Тогда фактор множество  $\mathfrak{A}(I) / \sim_j$  есть упорядоченное множество оценок, такое что если  $\|\varphi_k^1\| \in 1$  то  $\|\varphi_k^1\| = 1_{P(K^V) / \sim_j}$ . В случае, когда  $j$ , как выше, - максимальный фильтр  $\mathfrak{A}(I) / \sim_j = \{0, 1\}$  логика индуцированная оценкой есть классическая логика. При выборе в качестве  $j$  единичного фильтра, логика, индуцированная оценкой, будет интуиционистской.

Пусть структура  $\mathfrak{A}(I) \subseteq P(I)$  есть решетка  $A$  с нулем и единицей вида  $\langle A, \cap, \cup, \rightarrow, \div, \neg, \Gamma, 0, 1 \rangle$ , где  $\div$  относительная разность,  $\Gamma a = 1 \div a$ ,  $\neg a = a \rightarrow 0$ , т.е. решетка, в которой два вида дополнения. Было показано, что оценке со значениями на структуре  $A$

соответствует Н-В логика [10], в которой закон противоречия не выполняется для отрицания  $\neg$ , т.е. оценка  $\|a \wedge \neg a\| \geq 0$ . Следовательно, логика, индуцированная оценкой при  $j=1$  окажется логикой, в которой не выполняется закон противоречия.

### **Modus ponens и оценка на псевдобулевой алгебре**

Структура, на которой принимает значение оценка формул формального языка, и выбранное отношение эквивалентности определяют не только тип логики, но и правила вывода, соответствующие типу логики. Например, требование выполнимости правила *modus ponens*, которое на языке оценок выглядит как:  $\|\varphi_k\| \in 1, \|\varphi_k \Rightarrow \varphi_k^1\| = 1$  влечет  $\|\varphi_k^1\| = 1$  (1) есть частный случай правила  $\|\varphi_k\| \in j, \|\varphi_k \Rightarrow \varphi_k^1\| \in j$  влечет  $\|\varphi_k^1\| \in j$ , (2) где  $j$  – фильтр на алгебре оценок. В *modus ponens*  $j=1$ . Но (2) свойство импликативной решетки. Таким образом, *modus ponens* в форме (2) является правилом вывода для всех логик со значениями на импликативных решетках (псевдобулевых алгебрах). При этом на элементах фильтра должна быть введена мера истинности. Как известно, на элементах ультрафильтра она равна 1, на дополнениях 0, отсюда классическое значение истинности, на элементах фильтра ситуация зависит от введенной меры.

### **Категорный подход к анализу типов логического исчисления**

В описанном выше подходе рассматривались отображения алгебры формул на алгебру значений оценки, являющиеся гомоморфизмами. Обобщением этого подхода на случай алгебры оценок с дополнительной структурой может служить подход, основанный на использовании теоретико-категорного представления. При этом представлении подход, основанный на семантическом анализе типов логических исчислений, моделируется функторами, сохраняющими дополнительную категорную структуру: из категории, соответствующей данной формальной теории в категорную структуру, на которой принимают значения оценки. В случае обобщения структур, являющихся решетками, это скелетная категория порядка с произведением и копроизведением.

В частности, такой подход используется в нестандартном анализе, которой «есть алгебро-логический метод, основанный на рассмотрении оценок и в основном применяемый для изучения объектов, представимых в виде глобальных элементов некоторого пучка» [7, с. 337].

Модели, которые рассматриваются классической теорией, являются функторами из категории, соответствующей некоторой теории в категорию всех множеств. Рассматривая вместо последней какую-либо другую категорию, обладающую определенной структурой, получим неклассическую теорию. Тип полученной теории будет индуцироваться заданной категорией и ограничениями, наложенными на функтор (его задаваемыми свойствами).

При таком подходе логики как вид исследования структур представляют собой семейство функторов из категорий, соответствующих формальным теориям в категории

структур, на которых принимает значение оценка. Иными словами, в категорном подходе оценка есть функтор, сохраняющий дополнительную структуру. Вид минимальной логики «образующей» будет определяться типом функтора и, следовательно, минимальные логики будут представлять собой семейство, определяемое семейством баз структур значений оценки. Нельзя исключать и того, что сюда войдут функторы как гладкие отображения многообразий, поскольку в обиход уже введен термин «локальная истинность», в частности в [2] рассматривается язык PL, в который включена новая связка Δ, и если α формула этого языка, то формула Δα читается как «локально имеет место, что α».

В категории K подобъекты определяются как семейство вида  $\text{Sub}(d) = \{[f] \mid f \text{ стрелка и } \text{cod}(f)=d\}$ . Классификатором подобъектов называют K-объект Ω вместе со стрелкой  $\text{true}: 1 \rightarrow \Omega$ , для которой диаграмма

$$\begin{array}{ccc} & f & \\ a & & d \\ ! & & \chi(f) \\ & \text{true} & \\ 1 & & \Omega \end{array}$$

декартов квадрат.

Для Ω, также можно рассматривать семейство  $\text{Sub } \Omega$ . Рассматривая Ω как структуру, на которой принимает значение оценка, получаем инструмент для семантического анализа типа логического исчисления. Ω -аксиома, в частности гласит, что для каждой монострелки  $f: a \rightarrow d$  существует одно и только одна стрелка  $\chi(f)$ , для которой диаграмма

$$\begin{array}{ccc} & f & \\ a & & d \\ ! & & \chi(f) \\ & \text{true} & \\ 1 & & \Omega \end{array}$$

декартов квадрат.

Следствием Ω -аксиомы является утверждение, что категории, обладающей классификатором подобъектов  $\text{Sub}(d) \cong K(d, \Omega)$ . В частности, в качестве K можно взять категорию, соответствующую формальной теории (в частности алгебру формул логического исчисления), в качестве Ω - структуру, на которой принимает значение оценка. В [5] доказано, что утверждение о том, что топос K булев, эквивалентно утверждению о том, что  $\text{Sub } \Omega$  - булева алгебра. Этим определяются и ограничения на свойства функции  $\chi(f)$  – она должна сохранять структуру. В частности, подтверждается предположение о том, что структура оценки для булевой алгебры формул должна быть булевой алгеброй, что не всегда учитывается в многозначных логиках.

Приведенная выше теорема означает также, что если  $H=(H, \underline{\subseteq})$  – псевдобулева алгебра формул, то  $\text{Sub } \Omega$  не может быть алгеброй, отличной от булевой.

Развитие категорного подхода есть прямое следствие взаимодействия процессов абстрагирования и специализации, которое может рассматриваться как диалектический аспект выдвинутой А.Ф. Лосевым антитезы чистой математики и математики естествознания.

### Заключение

Математика, развиваясь как формальная наука и опираясь на тот тип мышления, который характеризуется Гегелем как рассудочный, отличный от разумного, тем не менее, приводит к результатам, выходящим за рамки рассудочной деятельности. «Изложенное выше и есть та же диалектика, которой пользуется рассудок против даваемого высшим анализом понятия бесконечно малых величин. Величины эти определены как величины, существующие в своем исчезновении – не до своего исчезновения, ибо в таком случае они конечные величины, и не после своего исчезновения, ибо в таком случае они ничто... Математика обязана своими самыми блестящими успехами тому, что она приняла то определение, которого не признает рассудок», - пишет Гегель [6, с. 89-90]. И хорошо известно, сколь долгий путь пришлось пройти до того, как бесконечно малые приобрели статус величин. Можно сказать, что Гегель предвосхитил их актуализацию.

Лосев развивает этот тезис в «Диалектических основах математики», дает объяснение диалектичности развития математического знания как осуществлению в действительности интенсивно-экстенсивно-эйдетического числа. «Вопрос начинает разрешаться, как только мы вспомним, что единственная сфера бытия, где числовые конструкции триединой идеальной сферы находят для себя полное, адекватное и совершенно буквальное осуществление, это есть сфера природного бытия, природы. Ведь только там, где материя молчит, где она ест только абсолютный послушный исполнитель велений чистого числа, только там интенсивно-экстенсивно-эйдетическая сфера проявит себя целиком. Действительно, только математическое естествознание может напомнить нам действительность и общезначимость чистой математики; ... только тут место той действительности, о которой говорит идеальная триединая сфера... Но тогда очевидно, что вся триединая идеальная числовая область является для такой действительности слишком отвлеченной... Однако это все еще слишком отвлеченная структура для настоящей действительности. Настоящая действительность вмещает в себе самопроизвольность своего протекания, и потому ей всегда свойственна стихия случайности» - пишет А.Ф. Лосев [4, с. 39].

Последнее во многом объясняет с одной стороны необыкновенную эффективность чистой математики в естественных науках, с другой то, почему развитие в рамках одного типа формальной логики (требований к общезначимости формул) ограничивает сферу эффективного моделирования.

В настоящее время моделирование процессов управления сложными объектами и прогнозирование их развития сталкивается с трудностями, связанными с тем, что признанные классическими методы формального моделирования не всегда эффективны при описании динамики развития таких объектов. Методы формального моделирования таких объектов и процессов не систематизированы, их применение не базируется на единой методологии, что снижает эффективность их применения. Поиск новых подходов требует не

только тщательного анализа причин возникающих при моделировании состояний таких объектов, но и выработки общего подхода к оценке возможностей математики как метода моделирования объектов и процессов различной природы. Недостаточно только констатации факта низкой эффективности того или иного метода формального моделирования. Практика моделирования состояний сложных объектов в настоящее время часто нацелена на применение качественных, а не количественных оценок. Технически это осуществляется методами теории нечетких множеств, использующей лингвистические переменные, значения которых носят качественный характер. Однако эта техника не имеет надежной базы. Разработка такой базы могла бы осуществляться на основе разработанного в работе А.Ф. Лосева синтеза понятий числа как интенсивно-экстенсивно-эйдетического и принципа, выдвинутого Г.В.Ф. Гегелем, на основе которого количество и мера имеют разное влияние на переход объекта из одного состояния в другое. При этом требуется творческое объединение этих подходов в средствах, разрабатываемых современной математикой, и обобщения имеющейся на сегодняшний день теории меры.

В триаде количество-качество-мера, возможно, и кроется секрет потенциальной эффективности математики, ведь от того, какую меру коррупции, равнодушия или вообще зла готово принять общество, зависит и то, каково его качество.

### Список литературы

1. Лосев А.Ф. *Философия имени*. М.: Изд-во Моск. ун-та., 1990.
2. Голдблатт Р. *Топосы. Категорный анализ логики*. М.: Мир, 1983.
3. Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. Пер с немецкого. – М.: Мысль, 1993.
4. Лосев А.Ф. *Диалектические основы математики*. М.: Academia, 2013.
5. Гегель Г.-В.-Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т.1. М.: Мысль, 1974.
6. Гегель Г.-В.-Ф. *Наука логики*. СПб.: Наука, 1997.
7. Любецкий В.А. *Оценки и пучки. О некоторых вопросах нестандартного анализа // Успехи математических наук*. 1989. Т. 44. Вып. 4 (269). С. 99-153.
8. Титов А.В. *Использование нефинитных методов в семантическом подходе к исследованию типов формальной логики // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология*. 2016. Т.2 (68). №4. С. 143-156.
9. Расева Е., Сикорский Р. *Математика метаматематики*. М.: Наука, 1972.
10. Титов А.В. *Нефинитные методы обобщенного нестандартного анализа формирования вариантов неклассической логики // Речевые технологии*. 2023. №1. С.76-90.

### Сведения об авторе

Титов Андрей Валентинович – кандидат технических наук, Московский физико-технический институт.

Titov A. V.

## DIALECTICAL ASPECTS OF THE DEVELOPMENT OF MODERN MATHEMATICS AND MATHEMATICAL LOGIC

**Abstract:** *In his writings, Hegel proceeds from the premise that truth is learned only by scientific means, while the question arises in the necessary way that there is science. And a new look at the concept of science naturally imposes new requirements on the image of science. And it should be noted that in the 20th century, representatives of different fields of science began to come to the same conclusion, in particular mathematics, both representatives of «pure mathematics» and, to an even more painful extent, scientists engaged in applying mathematics to the description of entities of different natures. In particular, this topic in 1990 was raised by V.V. Nalimov in the article «Requirement for changing the image of science.» At the same time, Hegel's criticism of the approach of systematization of philosophical knowledge put forward by some philosophers, based on the involvement of the methodology developed in mathematics, seems completely justified. He, as is now clearly seen, warned that the methods adopted in mathematics impose restrictions on the ability to describe entities. And the main thing is that, in contrast to the heuristic, based on a developed scientific and scientific intuition, awareness of the limitations of rational methods of description by scientists - mathematicians, Hegel builds a system of scientific knowledge - the science of logic, in which the «shortcomings» of the methods adopted in mathematics and in science in general are reasonably revealed.*

*The proposed work examines the question of the possibility of expanding the possibility of mathematical description of various kinds of phenomena and entities, and the way to develop these possibilities, and therefore the possibilities of description in different fields of knowledge. Including for the use of its means in the development of types of formal logic.*

**Keywords:** *eidos, scheme, symbol, myth, logos, logical construction of eidos, dialectics, mathematical structures, non-standard analysis, evaluation, category, truth.*

### References

1. Losev A.F. *Filosofija imeni* [The Philosophy of a Name]. M.: Publishing house of Moscow University, 1990.
2. Goldblatt R. *Toposy. Kategornyj analiz logiki* [Topoi: the Categorical Analysis of Logic]. M.: Mir Publ., 1983. (In Russian).
3. Shpengler O. *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii* [Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte] / Translated from German. M.: Mysl Publ., 1993. (In Russian).
4. Losev A.F. *Dialekticheskie osnovy matematiki* [The Dialectical Elements for Mathematics]. M.: Academia Publ., 2013.
5. Hegel G.V.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk* [Enzyklopädie der philosophischen



- Wissenschaften im Grundrisse]. V.1. M.: Mysl Publ., 1974. (In Russian).
6. Hegel G.V.F. Nauka logici. [Wissenschaft der Logik]. SPb.: Nauka Publ., 1997. (In Russian).
  7. Ljubeckij V.A. Ocenki i puchki. O nekotoryh voprosah nestandartnogo analiza [Values and Bundels. On Some Questions in the Non-Standard Analysis] // Uspehi matematicheskikh nauk. 1989. Vol. 44. Issue. 4 (269). Pp. 99-153.
  8. Titov A.V. Ispol'zovanie nefinitnyh metodov v semanticheskom podhode k issledovaniju tipov formal'noj logiki [The Use of Non-Finite Methods in Semantic Approach in Researching Types of Formal Logics] // Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Serija: Filosofija. Kul'turologija. Politologija. Sociologija. 2016. Vol. 2 (68). № 4. Pp. 143-156.
  9. Raseva E., Sikorskij R. Matematika metamatematiki [The Mathematics of Metamathematics]. M.: Nauka Publ., 1972. (In Russian).
  10. Titov A.V. Nefinitnye metody obobshhennogo nestandartnogo analiza formirovanija variantov neklassicheskoj logiki [Non-Finite Methods in Generalized Non-Standard Analysis of Forming the Non-Classical Logic Variants] // Rechevye tehnologii. 2023. №1. Pp.76-90.

Titov Andrey V. - CSc in Engineering, Moscow Institute of Physics and Technology.

## КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

УДК 316.33

### К ИСТОРИИ ПРОЛИФЕРАЦИИ ВЕЩЕЙ

Шоркин А. Д.

**Аннотация:** В статье прослеживаются историко-культурные трактовки «вещи», изменения понятийных коннотаций. Долгое время вещи мыслились только в синкретизме комплекса «человек – вещь – знак вещи». Обособлению вещи из архаичного триединого комплекса способствовали мезолитические практики создания персонального оружия, и, соответственно, становление местоимения «я». Утилитарная функциональность вещи, внятно абстрагированная от иных ее смысловых оттенков, была обнаружена только после неолитической революции. Последующее развитие понятия привело к парадоксальной функциональной инверсии: от идеи служения вещи человеку – к превращению человека в функцию ее обладателя. Сложившийся статус вещи в современной культуре потребления сопряжен с рядом деструктивных последствий антропологического и цивилизационного толка. Неконтролируемое пополнение (пролиферация) множества вещей, одержимость комфортом оборачивается обострением борьбы за ресурсы, экологически опасными сгущениями ноосферы и сокращением численности мирового населения.

**Ключевые слова:** вещь, знак, массовое производство, потребление, комфорт, интерьер, ноосфера.

#### Становление «вещи»

То, что мы ныне считаем вещью, с архаичных времен тысячелетиями было накрепко встроено в комплекс «человек – вещь – изображение вещи». Вещь, ее создатель и ее именование (как и всякое ее знаковое представление) мыслились нераздельно. Все могло быть сотворено «по слову» – тем, конечно, кто это тайное слово знает. Суть обрядов состояла в замещении, во взаимном превращении знаков, людей и вещей. В обыденной жизни Веслом назывался профессиональный гребец, а само истолкование весла как предмета в мифологической ментальности отнюдь не было ограничено его предметными признаками, а наделено смыслами дополнительными, достигающими глубин Аида, Стикса и Харона. Ритуал обыденной еды являлся действием сакральным, возвышен до жертвоприношения. У людей положительных аппетит хороший, у героя не может быть плохих вещей или слабого здоровья. Раб – это не только уровень социальной стратификации, но также означение смерти [1, с. 56]. Древнеегипетское слово плоть означает как материал вещи, так и принадлежность хозяину, его плоти. Герои (Гильгамеш или Тутанхамон) характерны мощной плотью и, соответственно, окружены изобилием вещей [2, с. 75].

Изображения вещей – это разновидность их речи, вещи слитны с людьми, поэтому вещь способна говорить. Вплоть до середины I тысячелетия до новой эры знаки не предназначены для единственной референции и однозначной коннотации. У них роль иная: сразу включить весь мощный коннотативный регистр, все дополняющие друг друга смыслы, от обыденных до сакральных. Костяная игла в ловких руках женщины «говорила» о ее статусе достаточно громко. Хотя и не столь внятно и подробно, как головная сетка из мелких ракушек, особенности прически или татуировки. Но игла также позволяла сшить шкуры, а сетка пригодна лишь для одного – для манифестаций идентичности. Вещи делились на группы не по степени надобности, ибо у кочующих охотников и собирателей их было совсем немного, только необходимые, а по их утилитарной обычности или редкости. Утилитарность вещи даже несколько снижала ее статус: привлекает особенное, а не распространенное, там «речь» интереснее.

Семиозис в качестве возможных способов говорения в культурной истории претерпевал кардинальные перемены. Только со становлением рациональности и генезисом философии господствующие в архаичной речи концепты, в которых образная, вербальная и символическая компоненты равноправны, перестают главенствовать. Теперь они способны быть иссушены в строгости понятий, даже стянуты в термины с единственным коннотатом. Или, напротив, намеренно возвышены до бесконечности мерцающих смысловых оттенков в символах.

Вещи продолжают вещать и в средневековье. Грамматики вслушиваются в шепот листьев, в плеск волн, всматриваются в оттенки света и тени, пытаются проникнуть в таинство их речи, после грехопадения невнятной, а для Адама – прозрачной. Даже часть вещи уверенно, хотя и метафорично, говорит о ней в целом. *Vox rei* (говорящая вещь) и принцип партиципации составляли прочную привычную основу магии и мантических практик. Обмен вещами, что надежно подтверждено многими исследователями потестарных обществ, содержал магическую компоненту, непременно расширялся до дарения – передачи вместе с вещами частицы силы и чести (маны) человека. Архаичный «купец» не стремился больше взять, он вступал в поединок сакрального свойства за право больше отдать. Потлач без трансляций маны решительно невозможен [3, с. 94].

Подытоживая сказанное, вернемся к мировоззренческой и методологической основам архаичной трактовки вещи. Габитусы коммуникаций и мантические практики, действия героев, референциальные соотношения и ритуалы в равной и безусловной мере подразумевали триединый синкретичный комплекс «человек – вещь – изображение вещи». Только так можно было спасти ойкумену от ее поглощения разверстой угрожающей бездной хаоса.

Предыстория высвобождения вещи из комплекса началось только в мезолите, вместе со становлением собственного «Я», вместе с моим, прилаженным именно к моим индивидуальным особенностям копьем или луком, вместе с самыми важными для меня вещами. Местоимению «я» в отличие от «мы» всего лишь чуть больше десяти тысяч лет! Большую часть истории не было ни вещей, обособленных от ассоциации людей и знаков, ни персон, обособленных от коллективного «мы». С созданием совершенных

видов орудий охоты, с их персональной подгонкой статус утилитарных вещей резко вырос. Они были легитимно наделены вторым полноценным планом манифестации идентичности, прежде невнятным. Возвышенные утилитарные вещи удостоились отчетливой символической субъектности. Процедуры взаимозамещения людей, вещей и знаков архаичного их комплекса теперь ограничены дополнительными – новыми и изменчивыми условиями. Безусловная замкнутость комплекса оказалась нарушенной. Хотя вещи еще и не вышли в свободное плавание, не покинули его привычной гавани.

Начало же выпутывания вещей из архаики комплексов было сопряжено с резкой акцентуацией каузальной предназначенности вещей. Во времена позднего родоплеменного расслоения общества «говорящие», статусные вещи становились все более неуместными в скудном быте малоимущих земледельцев, сосредотачивались в домах богатых, а утилитарные вещи все больше замолкали в стандартности ремесленных технологий. Обособление изысканных и статусных вещей подталкивало к становлению чистой абстракции функциональной утилитарности вещи. Вещь по-прежнему не воспринималась безотносительно коллизий космического масштаба, но с даже с неполным обособлением от комплекса она теперь находится на некотором рефлексивном отстоянии от человека. Появилась возможность вопрошания относительно частичной, узкой определенности вещи: а в чем именно состоит ее функциональная целесообразность? Пафос соотносительности с сакральным, с глобальными обобщениями здесь излишен. Теперь вещи могут быть со скромной расчетливостью причислены к домашней утвари, к набору инструментов повседневной работы, к предметам бытовой обрядности.

Обряд же, как известно, строг, он избыточности чужд. Вещи нужны постольку, поскольку они могут рационально использоваться. Их номенклатура четко очерчена – никаких излишеств! Скудный интерьер вещей так же консервативен, как мир ритуала. «Нужно удивляться здесь – точно оценивает бытовую ситуацию О.М. Фрейденберг из XX века – силе традиций и бедности новизны, а вовсе не мнимой модернизации» [1, с. 132].

Отныне вещь нелепо, что прежде систематически практиковалось, судить и наказывать. Виноватым может быть только человек, который ею владеет и пользуется. Вещь – только его бездушный инструмент. За вещью теперь оставлена субъектность и речевые способности лишь символического плана. Не бей горшков, коли не хочешь разлада в семье. Кувшин обладает горлышком, у стола есть ножки, у двери – ручка. Многие подобные антропоморфизмы указывают на подразумеваемую, хотя и не артикулируемую новую общую максиму: мы – одно племя с вещами, которые для нас предназначены и нам служат.

Вплоть до недавнего времени сложившаяся диспозиция вещей оставалась неизменной. Некоторые выполняли в основном знаковые функции, остальное почти умолкнувшее большинство – утилитарные. Технологические новинки были доступны немногим, размещались в зоне вещей статусных. Как же могло случиться, что послушная, полезная и непритязательная, такая нужная и ограниченная армия вещей вдруг стала бесконтрольно расти? Что опрокинуло ее устойчивую диспозицию, в результате какой культурной метаморфозы здоровые представления о неуместности излишеств были забыты, а вещи подчинили людей?

### Под лавиной вещей

Бунту вещей потворствовали сначала знатные, а позже – жадные люди. Рациональная ограниченность перечня используемых для нужных дел вещей дополнялась их символической ролью манифестации сословного достоинства, знатности рода.

Поль Гиро на основе эмпирических фактов противопоставляет «бесчисленные предметы роскоши и хозяйства» буржуазного жилища XIX века «простоте греческой жизни» даже и знатного афинянина [4, с. 8-9]. Тем не менее, перечень предметов женского туалета, применением которых подтверждался статус «почтенности» дамы, довольно внушителен. Согласно Аристофану, в его необходимый состав входили: «бритва, зеркало, ножницы, воск, натр, фальшивые волосы, бахрома, головные повязки, растительные румяна, белила, благовония, пемза, шнурки, сетки, покрывала, ожерелья, карандаши для глаз, полотняное платье, эллебор, пояс, плащ, длинное платье, щипцы для завивки, серьги, подвески, браслеты, брошки, кольца для ног, печати, цепочки, перстни, мази, футляры, сердолики» (цит. по [4, с. 99]). Иначе состоятельной афинянке манифестировать свой статус было невозможно.

Древнегреческие трапезы в знатных домах некоторых полисов по этой же причине действительно были характерны утонченной кулинарией. Но лишь современный взгляд ошибочно усматривает в них пиры. Как правило, трапеза являлась частью бытовой обрядности, оставалась чуждой избыточности, именовалась как *γεῦμα* (в некоторых транскрипциях – *цйна*, близкая к современной цене); по ее сытой достаточности и здоровой умеренности оценивали уровень достоинства хозяина, участвующего в трапезе наравне с рабами. Ксенофонт в полном согласии с общественным мнением возмущался избыточностью кулинарных изысков, Платон решительно изгонял поваров – плутов и искусителей – из своей Республики. Позже число «перемен» блюд за столом служило большей частью символическим индексом знатности хозяина, масштабов его влияния. Утонченные манеры застольного поведения требовали попробовать (откусать) каждое из блюд, а иные даже и загодя отклонить, но вовсе не рекомендовали целиком съедать яства, попавшие на тарелку. К обжорам относились снисходительно, со скрытой насмешкой, никто не стремился им подражать.

Интерьеры избы и палат каменных, понятно, различались. И все же в известном Воронцовском дворце Алупки величественный пространственный размах помещений контрастирует с лаконизмом численности размещенных в них предметов интерьера. Их отделка царственно богата, но сами предметы, как правило, традиционно непритязательны – и в плане удобства, и в плане ассортимента. Путь в роскошный библиотечный зал Дворца пролегает по коридору, десятки метров одной из стен которого сплошь являются шкафами. Первоначально они были заполнены отнюдь не предметами быта, а некими просветительского предназначения коллекциями, ныне утраченными. Только последняя его частная владелица заполнила шкафы своими многочисленными нарядами.

К XX веку бывшая умеренная поросль вещей в домах знати и буржуа уже превратилась в буйные заросли. А еще раньше повара перестали быть предметом насмешек в комедиях, а стали предметами хвастовства их хозяев, требующими, кстати, немалых затрат.

Глобальное же, повсюду проникающее наступление вещей началось с понимания того, что дальнейшее развитие экономики невозможно без массового производства и, опять таки, массового потребления. Секрет прост: даже самые богатые люди купят товаров на меньшую сумму, чем все прочие, ибо численность первых в десятки раз меньше. Не нужны миллионеры сотни телевизоров или автомобилей. Телевизор и стиральную машину – в каждый дом, массово производить их нужно! Выгоднее сделать и продать как можно больше изделий, с ростом тиражей и цены ниже, и занятость растет, и рентабельность увеличивается. В придачу – приятный бонус носителя гуманитарной миссии в сочетании с бесплатной рекламой предприятия: рост качества жизни благодарных потребителей.

Одним из первых эту тенденцию предвосхитил Фредерик Уинслоу Тейлор, сторонник преобразования кустарного ремесла в массовое производство посредством профессионального менеджмента и глубокого разделения труда. Среди пионеров новой экономической стратегии широкую известность получил Генри Форд – создатель народного автомобиля и конвейера с простыми производственными операциями. Экономист Джон Мейнард Кейнс эту необходимость ясно понял и обобщил до теории после кризиса 30-х годов. А с 60-х годов экономическая ориентация на эксклюзивы, на ручную сборку под индивидуальные заказы немногих богатых потребителей уже составляли лишь малый, больше показной и рекламный, фрагмент реальной экономики. Лавина вещей мало что добавила к изысканной полноте интерьеров апартаментов богатых людей, но ее поток захлестнул дома людей со средним, обычным достатком.

Конечно, реальная доступность многих полезных вещей, которые прежде оставались предметом мечты или зависти, была целью позитивной и гуманной. Что не преминул в самом радужном свете воспеть Джон Гэлбрейт как «общество изобилия». Очень скоро, к 1970 году название это, однако, было осмотрительно откорректировано Ж. Бодрийяром и его сторонниками в «общество потребления», к которому возникли многие серьезные претензии.

Франц Кафка еще в начале 20-х годов в беседах с Густавом Яноухом полагал «затейлоризованную жизнь страшным проклятием, которое может породить только голод и нищету вместо желанного богатства и прибыли» [5, с. 561]. Ибо в ней сам человек превращается в вещь. Франсуа Миттеран во время бурных студенческих событий 1968 года обличал общество потребления, «которое пожирает своих детей» [6, с. 15]. Опять же, вследствие превращения человека в одномерную (вспомним Герберта Маркузе) вещь, в «винтик», которым легко манипулировать. Коллизиям соприкосновения ранимой вольной души с миром автоматов посвящена трогательная история, рассказанная Эльзой Триоле [7]. О трагическом разладе между обществом потребления и становлением индивидуальности человека повествуют и другие литераторы 60-х годов, среди которых Жан Луи Кортес, Франсуа Нурирье и Жорж Перек [8]. Сборнику своих рассказов Гоффредо Паризе дал говорящее название «Человек – вещь». Их герои обнаруживают, что не столько важно использование вещей, сколько «желание ими обладать, само священнодействие их приобретения, акт осуществления надежды» [9, 159]. Привычка потребления превращает внешние соблазны во внутреннее добровольное ярмо. Погоня

за ними превращается в самоцель. Люди гордятся обладанием многими престижными вещами, тогда как на самом деле эти вещи его подчинили. Человек превратил себя в функцию владения вещами [9, с. 184-185].

Словом, художники сумели заметить изъяны ментальности потребления сразу же, одновременно с его становлением. Обрушившаяся, казалось бы, из рога изобилия лавина вещей принесла с собой непредвиденные деструктивные последствия антропологического толка. Жан Бодрийяр проводит философское, аналитически жесткое противопоставление потребления вещей прежним практикам использования предметов [10, с. 164]. Нынешняя вещь – это предмет коллекции, она функциональна постольку, поскольку вписана в знаковую систему. Утилитарная целесообразность вещей здесь не причем, смысл потребления состоит в систематическом манипулировании людьми посредством знаков. Потребление в отличие от потребностей ненасытно, границ пресыщения не ведет. Развитие и распространение информационных технологий в системах маркетинга вещей и идей, случившееся впоследствии, позже 60-х годов, подтверждает правоту подобных ранних тревог и критических оценок.

QR-код вещи вовлекает человека в коммуникацию по гиперссылке, содержащей ее характеристики, многие оценки пользователей и специалистов. Оставленные при любой покупке или просмотре каталога электронные следы автоматически включаются в базы данных рекламодателей и прочих акторов суггестивных воздействий. «Умные вещи» не только выполняют команды, но и делают их достоянием сети. Холодильник там может поведать о своем содержимом, роботу пылесосу его владелец доверяет план квартиры и фотографии интерьеров. Интернет вещей сократил пространство непубличной частной жизни, вбирает в себя человека как еще одну вещь со стертой и подверженной манипуляциям индивидуальностью.

Жан Поль Сартр видит «страшную угрозу», смертельно опасную для людей, даже в веществе, из которого состоят вещи. Под обманчивым их совершенством и красотой скрывается (тут автор прибегает в суггестивных целях к физиологическим метафорам) нечто омерзительно грязное, хлюпающее и бесформенное. Тошнотворно все, даже собственное тело. Гадко, жутко и низко влачить существование среди вещей вместо того, чтобы пребывать в мире смыслов, в этом новом мире преданных и опошленных [11].

Увы, мы перестали быть одним племенем с послушными вещами. Произошла инверсия функции: функциональная целесообразность вещи невероятным кульбитом обернулась тем, что человек с жуткой неумолимостью становится функцией вещи.

### **Одержимость комфортом**

Джордж Байрон всерьез считал самым великим человеком мира, выше себя или Наполеона, некоего Бо Бруммела, лондонского щеголя и законодателя светской моды начала XIX века. У А.С. Пушкина «как денди лондонский одет» персонаж, напротив, порицаемый. Решительно различное отношение великих поэтов к дендизму, полагаю, мало связано с возможными расхождениями оценок снобизма, который характерен денди, а коренится в противоположных оценках статуса комфорта.

Для Байрона – это слово родное, оно привычно, и просто означает удобство. Пушкин, вполне терпимый к заимствованиям и чуткий к росту языка, слово «комфорт» считал, однако, в русском лексиконе неуместным. Он, как и Байрон, ценил удобства, но решительно не принимал новых чужих коннотатов, которые в русский язык нес с собой «комфорт». А именно, возьму на себя смелость предположить, его выпячиваемую самоценность, безоговорочность притягательности. Разве может комфорт знать, скажем, смерть или страдания? «Комфорт» (в отличие от нужного, но не самого главного в жизни «удобства») претендовал на то, чтобы стать выше многих традиционных ценностей, сблизиться с чем-то самым завидным и малодоступным. Право на комфорт аристократии способно освятить даже ее кощунственную для православия богоизбранность. Простолюдинам остается (смирненно или с нарастающим недовольством) довольствоваться скромными удобствами, знатым людям предназначено наслаждаться возрастающим комфортом. Не согласие, а разлад в общество принес «комфорт».

Как известно, к предостережениям (чуть ли не мистической проничательности) Пушкина не прислушались. Переменчивая мода уверенно стала продуктом комфорта, комфорт для всех – детищем массового потребления. Показательна трансформация аристократического интерьера вещей – в буржуазный и далее, в интерьеры среднего современного потребителя.

Аристократический интерьер, одно из лучших описаний которого дает Жорис-Карл Гюисманс [12], в продуманной тщательности устройства достигал метафизических и антропологических глубин. Последний одинокий потомок древнего рода герцогов дез Эссент, отказавшись от замков, строит дом как убежище от потока людской пошлости. Эксперт в искренности и недосказанности цветовых оттенков, он читает поставщикам едва ли не проповедь о дендизме, заклиная их в точности следовать своим инструкциям. Расположение мебели и украшений не терпит банальностей, основано на уникальности персонального их восприятия пользователем, на взыскательном смотре световых и цветовых нюансов, на предусмотрительном учете тонкостей слуховых и ольфакторных восприятий.

Интерьер буржуа в лучшем случае отвечал эстетическим и стилистическим требованиям аристократии, в худшем же нувориш довольствовался банальностями, эклектикой или китчем. Удачным описанием такого интерьера начинает свой культовый роман «Вещи» Жорж Перек [9, с. 201-204]. Заметим, что не склонный к ссылкам Жан Бодрийяр щедро цитирует это описание [10, с. 166]. Интерьер, о котором грезят молодые герои романа, эстетически привлекателен и довольно удобен. Но ему недостает того же, чего и самим его создателям – независимости и здравого смысла. В книжных шкафах из светлой вишни книги «напиханы как попало», их много везде, в кабинете вперемежку с журналами они громоздятся до потолка. Ибо так модно, интеллигент демократически всеяден. У дез Эссента же книг немного, самые нужные. Они изысканно и по-разному одеты: в крупнозернистый сафьян, в капскую кожу. Место каждой в интерьере строго определено соответственно ее содержанию. Буржуа Бостона, подражая аристократам, считали шикарными низкосортные стекла с дефектами, которые столетия назад были привезены из Англии. Штучно изготовленное стекло окна в доме дез Эссента тоже в тре-



щинках, голубоватого оттенка, оно даже усыпано рельефными, с золотыми прожилками доньшками бутылок. И это вовсе не для того, чтобы продемонстрировать благоговение перед стариной: просто сквозь бракованное стекло плохо видны Бостонские пейзажи, а это помогает аристократу отгораживаться от вида за окном пригорода Парижа. К тому же это странное, но совсем не вычурное стекло превосходно, как полагал дез Эссент, гармонирует с занавесками из старых епитрахилей оттенков потускневшего золота.

Потребитель последних десятилетий вообще выстраивает интерьер по рекламному шаблону. Холодильник, стиральная машина – разница только в марках, в цене. Кухни конструируются из универсальных модулей. Дома стандартны как близнецы. Телевизор и (особенно в США) автомобиль тем лучше, чем крупнее его размеры. Важно, чтобы мы были «не хуже других», а, желательно, и лучше – чтобы всего было «побольше». Иными словами, все (и автомобиль, и банковский счет, и пылесос) были бы больше, мощнее. Ассортимент интерьера скучно очерчен шаблоном рекламы и потребительским общественным мнением. В СССР тоже было важно, «чтобы все было как у людей» – и хрусталь в серванте, и ковры. Сервиз «Мадонна» из ГДР и собрания сочинений полвека назад выставлялись в югославской стенке для демонстрации полноты жизни.

Сегодня ту же жалкую роль во всем мире выполняют брендовая одежда и свежий гаджет. Украшениями интерьера и симулякрами оригинальности выступают экзотические безделушки. Ненужные и бессмысленно дорогие наручные часы могут быть взяты напрокат. Собственное тело в качестве манифестируемой вещи покрывается татуировками. Коллекция штучных японских кукол ручной работы на стеклянных стеллажах малообразованного профессионального боксера или выставленные «для красоты» пачки импортного «Marlboro» за стеклом серванта выполняют одну и ту же убогую функцию имитации вкуса, симуляции индивидуальности, наивной и кичливой манифестации достатка.

Словом, массовый комфорт заметно измельчал. Одна из вовсе не ментальных, а прозаически утилитарных причин этого состоит в том, что вещи требуют присмотра. Некоторые нужно оберегать от сырости, другие – от прямого солнечного света. Их следует чистить, смазывать, проветривать. Для каждой из них следует найти место, иную и не знаешь, куда девать. Чем больше вещей, тем больше сил и времени требует забота об их сохранности. Для ухода за многими особая квалификация потребна. У аристократов и нуворишей для этого были слуги. Современный массовый потребитель либо выполняет эту работу сам, либо за услугами обращается в сервисные центры. И в одном, и в другом случае он вынужден тратить часть своей жизни – времени досуга или рабочего времени – на то, чтобы его вещи были в порядке. Вещи не только радуют и помогают, они также оказываются обузой. Человек во многом стал функцией вещи как заботы о ней: исправно служи вещи, если хочешь, чтобы она служила тебе.

Радикальным освобождением от этой обузы издревле служила максима «omnia mea mecum porto». Согласно преданию, ее сформулировал в VI веке до новой эры Биант. Он один шел налегке в толпе навьюченных жителей ионийской Приены, изгнанных из родного города персами, которые позволили им взять с собой лишь то имущество, которое владельцы могли унести на себе. Ноши оказались непосильными, и весь тракт

был усеян брошенными вещами. Впору было позавидовать мудрецу с его кредо «все мое ношу с собой». Однако у этого кредо есть и непрямой смысл: предпочтительность невещественных и вечных разума, верности и чести изменчивым материальным обстоятельствам. Сегодня же важен прямой смысл: действительно ли нам необходимо все обременительное обилие вещей, которыми мы владеем? Древние охотники и собиратели, понятно, следовали этому кредо сотни тысяч лет. Чем меньше люди стали кочевать, чем в большей мере становились оседлыми и обзаводились транспортными средствами, тем прочнее они забывали это старое доброе правило. Сейчас его вспоминают, скорее, в ироническом ключе, когда необходимых вещей недостает, и содержимое отсутствующего за ненадобностью и недоступностью платяного шкафа (гардероба) объявляется тождественным одежде на теле (на одной из его частей).

### **Средство от пролиферации Homo Sapiens**

Согласно многим хорошо обоснованным оценкам демографов и экономистов, за период со времен неолитической революции до новой эры население планеты выросло в несколько десятков раз, тогда как валовый продукт на душу населения – значительно меньше, примерно в полтора раза. Сегодня, напротив, темпы прироста мирового населения заметно уступают скорости экономического развития. Отчего тенденции роста так радикально поменялись, каких последствий этих перемен следует ожидать?

На протяжении почти всей истории люди строили свою жизнь, вовсе не помышляя о комфорте, гораздо больше заботясь о продлении рода, чем об удобствах. Ценность новой жизни, судя по приведенным эмпирическим данным, значительно превосходила озабоченность ее уровнем. «Не до жиру, быть бы живу» – метко, хотя и не без горечи, выразили люди привычную стратегию. Когда бы ранние земледельцы или полисные греки ценили комфорт столь же высоко, как мы в последние несколько десятилетий, численность людей не достигла бы теперь многих миллиардов. Конечно, никто и прежде удобствами не гнушался, в античные времена даже капризные киренаики появились. Но не излишествами люди увлекались, а в основном ради «хлеба насущного» старались. О деле беспокоились, на пустяки время не тратили.

Вплоть до XIX века возвращенная в оранжереях богатства и пресыщения Западного общества инфекция эскапистского гедонизма сумела поразить немногих, а появление массовой эпидемии одержимости комфортом невозможно было и предположить. Здоровые люди тогда к комфорту были равнодушнее, ближе к здравому смыслу – еще животному, пре-социальному переживанию удобного. Для кота новомодный лоток с наполнителем даже похуже, пожалуй, будет, чем ямка в земле, а власть поточить когти можно и о заборную доску, и о ножку (можно и об обивку) антикварного кресла. Важна острота когтей, способ ее достижения второстепенен. Здравый смысл «удобного» куда ценнее претенциозности «комфорта». Недаром Пушкин не хотел им русский язык портить.

До тех пор, пока комфорт не стал массовым, население планеты росло все быстрее. «Бэби бум» 60-х – это время пика относительных темпов роста мирового населения (больше 2%). После чего они стали систематически снижаться (менее 1% в 2022 году).

Обилие производимых вещей, напротив, с этого же времени стало стремительно и неуклонно расти. В итоге сейчас и людей небывало много (причем прирост населения хоть и замедлился, но продолжается), и вещей создано беспрецедентно огромное множество, которое к тому же продолжает стремительно разрастаться. Антропогенная нагрузка на биосферу с ее биоценозами уже столь велика, что вызывает обоснованную тревогу.

В.И. Вернадский называл состояние биосферы, в которой воздействия человека заметны, «ноосферой». В настоящее время антропогенная активность приобрела глобальный характер. Степень воздействия, правда, различна: мхам или лишайникам повезло больше, чем вытесненным человеком на самую границу жизни снежным барсам или истребленным нами морским коровам. Сгущения ноосферы различны на разных участках. Изредка, в заповедниках, заказниках или в диких «необитаемых» местах (обратим внимание на бесцеремонный антропоцентризм привычного словоупотребления) ее концентрация минимальна или терпима. Но, как правило, избыточна, мощные сгущения ноосферы губительны для биологических видов. Они сопряжены с безвозвратной утратой генетического капитала, накопленного за миллионы лет эволюции. Это не менее расточительно и глупо, чем обнулить капиталы инвестиционные, не менее преступно, чем уничтожать созданный и накопленный человечеством фонд культурного наследия. Любая естественная «технология» во много порядков совершеннее искусственных, остается недостижимо высоким образцом для наших неуклюжих попыток следовать природе. А большая часть сокровищ генетического капитала нам и вовсе неведома.

Словом, пролиферация людей и вещей зашла слишком далеко: нас и, особенно, наших вещей чересчур много. Согласно расчетам экологов, настоящая численность мирового населения превышает допустимый объем популяции примерно в 15 раз. Наиболее радикальные оценки снижают мощность экологически оптимальной популяции *Homo sapiens* до 5 миллионов (в полторы тысячи раз меньше настоящей). Столько людей было в далекие времена неолитической революции. Скорее всего, эти оценки останутся для ближайших веков абстрактными пожеланиями, но не могут не насторожить: популяция *Homo sapiens* уже сегодня, с позиций экологического баланса, близка к демографическому провалу.

Сегодняшние 8 миллиардов человек располагают технологиями, которые позволяют использовать мощную и разнообразную ресурсную базу, позволяют людям иметь гораздо больше вещей. Вот только ресурсы эти не бесконечны. По мере их исчерпания, как это неоднократно наблюдалось в истории, социальная ситуация резко обостряется: становится кризисной, влечет за собой беды, даже войны. Правда, люди во все времена в итоге каждый раз находили выходы из дефицитных тупиков путем перехода к использованию новых ресурсов. После чего восстанавливался (часто, с лихвой) и рост экономики, и рост населения. Однако безболезненными такие переходы никогда не были – не так просто и новый ресурс открыть, и из деструкций социального кризиса выйти. Численность мирового населения в такие периоды обычно заметно (на четверть) падала вместе со снижением уровня жизни и производством вещей. Временная плата за приближение к ресурсному потолку всегда была одна и та же: ограничение прежде некон-

тролируемого роста популяции – пролиферации – людей и вещей.

Средства от пролиферации не столь уж многочисленны, как можно было бы надеяться, и в равной степени неприятны. Для насекомых или грызунов они прямолинейно убийственны: тут средством от пролиферации служит яд. В обществе защиты бродячих кошек и собак предпочтение отдается стерилизации. Мальтус видел такое средство в голоде. В отношении кенгуру или кроликов подходящее средство до сих пор не найдено. Всем жутким способам люди предпочли в отношении себя самый приятный – потребление. С небольшой, но все более весомой добавкой стерилизации. Правда, в основном не хирургической, а социальной, где прежний нож евнуха эффективно заменяют удобные контрацептивы и открытый мир увлекательных гендерных приключений.

Рост производства и потребления вещей, конечно, приведет к нехватке ресурсов не менее неотвратимо и даже более быстро, чем даже нынешняя затухающая пролиферация популяции *Homo sapiens* при неизменной норме потребления. Пролиферация вещей – вполне надежный способ приблизиться к катастрофе демографического перехода. Действенные же средства от пролиферации вещей, помимо беспомощных призывов моралистов, похоже, никто искать не собирается. Альтернативы экономики услуг и массового производства слабы и невняты. Мир уверенно движется к ресурсному кризису, к социальным распрям и демографическому провалу.

Оплата счетов за комфорт обитателей общества растущего потребления потребует колоссальных усилий наших ближайших потомков, их изобретательности и аскетизма. Людям придется научиться жить иначе, выйти из подчинения вещам, вернуть им утраченное скромное обаяние утилитарной полезности.

### Список литературы

1. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
2. Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Главная редакция вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1986.
3. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
4. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков / Пер. с фр. Н. Спиридонова. М.: Издательство книжного магазина К.Н. Николаева, 1912.
5. Кафка Ф. Замок: Роман; Новеллы и притчи; Письмо отцу; Письма Милене / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991.
6. Мерль Р. За стеклом / Пер. с фр. Л. Зониной. М.: Прогресс, 1972.
7. Триоле Э. Душа / Пер. с фр. Н. Жарковой. М.: Прогресс, 1967.
8. Французские повести. (Ж.-Л. Кюртис, Молодожены; Ж. Перек, Вещи; Ф. Нури-сье, Хозяин дома.). М.: Молодая гвардия, 1972.
9. Паризе Г. Человек – вещь. Рассказы / Пер. с ит. Ю. Добровольской. М.: Про-

- гресс, 1970.
10. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер с фр. С. Зенкина. М.: «Рудомино», 1995.
  11. Сартр Ж.-П. Стена: Избранные произведения. М.: Политиздат, 1992.
  12. Гюисманс Ж.-К. Наоборот: Роман / Пер. с фр. Е. Кассировой. М.: FreeFly, 2005.

### Сведения об авторе

Шоркин Алексей Давыдович – доктор философских наук, Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского.

**Shorkin A. D.**

### ON THE HISTORY OF THE PROLIFERATION OF THINGS

**Abstract:** *The article traces the historical and cultural interpretations of the «thing», changes in conceptual connotations. For a long time, things were thought of only in the syncretism of the complex «man - thing - sign of thing». The isolation of the thing from the archaic triune complex was facilitated by the Mesolithic practices of creating personal weapons, and, accordingly, the formation of the pronoun «I». The utilitarian functionality of the thing, clearly abstracted from its other semantic shades, was discovered only after the Neolithic revolution. The subsequent development of the concept led to a paradoxical functional inversion: from the idea of a thing serving a person - to the transformation of a person into a function of its owner. The established status of a thing in modern consumer culture is associated with a number of destructive consequences of an anthropological and civilizational nature.*

**Keywords:** *thing, sign, mass production, consumption, comfort, interior, noosphere.*

### References

1. Frejdenberg O.M. Mif i literatura drevnosti [Myth and literature in antiquity]. Moscow: Publishing firm «Eastern Literature» RAS, 1998.
2. Vejnberg I.P. Chelovek v kul'ture drevnego Blizhnego Vostoka [Man in the Culture of the Ancient Near East]. Moscow: Nauka Publ., 1986.
3. Moss M. Obshhestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii [Societies. Exchange. Personality: Works in Social Anthropology]. Moscow: Publishing firm «Eastern Literature» RAS, 1996. (In Russian).
4. Guiraud P. Chastnaja i obshhestvennaja zhizn' grekov [Histoire grecque; la vie privée et la vie publique des grecs]. Moscow: K.N. Nikolaev's Bookstore Publ., 1912. (In Russian).
5. Kafka F. Zamok: Roman; Novelly i pritchi; Pis'mo otcu; Pis'ma Milene [The Castle: Novel; Novellas and Parables; Letter to Father; Letters to Milena]. Moscow: Politizdat

- Publ., 1991. (In Russian).
6. Merle R. *Za steklom* [Derrière la vitre]. Moscow: Progress Publ., 1972. (In Russian).
  7. Triolet E. *Dusha* [L'âme]. Moscow: Progress Publ., 1967. (In Russian).
  8. *Francuzskie povesti*. (Zh.-L. Kjurttis, Molodozhny; Zh. Perek, Veshhi; F. Nuris'e, Hozjain doma.). [Curtis J.-L. *Le Jeune couple*; Perek G. *Les Choses*; Nourissier F. *Le Maître de maison*]. Moscow: Young Guard Publ., 1972. (In Russian).
  9. Parise G. *Chelovek – veshh'*. *Rasskazy* [Man is a thing]. Moscow: Progress Publ., 1970. (In Russian).
  10. Baudrillard J. *Sistema veshhej* [Le système des objets]. Moscow: Rudomino, 1995. (In Russian).
  11. Sartre J.-P. *Stena: Izbrannye proizvedenija* [Le mur]. Moscow: Politizdat Pub., 1992. (In Russian).
  12. Hyusmans J.-K. *Naoborot: Roman* [À rebours]. Moscow: FreeFly, 2005. (In Russian).

Shorkin Alexey D. - DSc in Philosophy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

УДК 164.02

## ЗНАК, КОММУНИКАЦИЯ, КУЛЬТУРА, ТЕКСТ (ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ МОДУСАХ ЗНАКА)

Шиян Т. А.

**Аннотация:** В статье рассматривается понимание культуры как парадигматической структуры, задающей многообразие институциализированных культурных форм некоторого устоявшегося сообщества людей, форм его социальной жизни, деятельности, поведения его членов и т.п. За основу построения теоретической модели берется сосюроевское различение языка и речи, дополняемое различением индивидуальной и общественной форм самого языка. Так вводится представление о трех формах проявления «языковой (речевой) деятельности»: в речи (в коммуникации), в индивидуальном языке (смысловой структуре субъекта), в коллективном языке (смысловой структуре культуры). Далее «языковая (речевая) деятельность» последовательно обобщается на «знаковую деятельность» и на «деятельность» вообще. В соответствии с этим обобщаются и три формы проявления. Согласно выстраиваемой модели, речь пронизывает все формы человеческой активности, дополняясь другими формами знакопорождения и вместе с ними создавая основу для всех остальных форм человеческой активности. Аналогично, язык как смысловая структура личности является ее основой, дополняется другими знаковыми структурами и вместе с ними является основой для формирования более сложных смысловых структур сознания, мышления, умений человека. Также и язык как смысловая структура культуры является ее основой, дополняется другими знаковыми системами и вместе с ними является основой всех более сложных культурных форм. Основой всех этих структур является знак. Абстрактный знак принимается автором как бинарная структура, представляющая собой связку плана выражения и плана содержания. Но в каждой из трех форм проявления речевой деятельности и знаковой деятельности в целом знак принимает разную форму. Эти три формы существования знака автор называет онтологическими модусами знака. Три модуса знака являются основой не только знакопорождения, личной знаковой системы и коллективной знаковой системы, но и текста как результата речевой деятельности в целом. Текст, отделяясь от порождающего его акта коммуникации, также может быть рассмотрен в свете этих трех модусов: конкретная материализация текста, текст как транслируемый культурой и текст как некоторая структура субъекта. В статье также рассматриваются процессы коммуникации, которая не только является средой существования одного из модусов знака и текста, но и механизмом формирования двух других модусов и их «синхронизации».

**Ключевые слова:** семиотика, культурология, знак, онтологические модусы знака, язык, речь, коммуникация, культура, текст, смысл, значение, смысловая структура субъекта, смысловая структура культуры.

Вероятно, В. Гумбольдт был первым, кто «представил речь-язык в категориях деятельности» [1, с. 575–576]. Фердинанд де Соссюр развивал свою теоретическую лингвистику [2] в значительной степени в этом же направлении. По крайней мере, переводчик первого отечественного издания «Курса общей лингвистики» (1933 г.) А.М. Сухотин и его редактор Р.О. Шор предпочли в качестве перевода соссюрского *language* выбрать термины «речевая деятельность» и «языковая деятельность» (с некоторыми контекстуальными вариациями) [2, с. XXVII], а не «речь», как предлагал автор предшествующего, но незавершенного перевода А.И. Ромм [2, с. XVII]. Вероятно, именно такой русский перевод подтолкнул представителей раннего Московского методологического кружка (ММК)<sup>1</sup> строить теорию деятельности на основе базовых различий и концептов лингвистики Соссюра, обобщив их иным, отличным от традиционных структуралистов, способом.

Опираясь на базовые соссюрские различия в «речевой деятельности» языка и речи, индивидуального и общественного, а также на идею обобщения соссюрских концептов, реализованную в ММК, я развиваю в статье представления о знаке, знаковой деятельности, коммуникации и их месте в культуре.<sup>2</sup>

### Языковая деятельность и языковой знак

В «Курсе общей лингвистики» Соссюр начинает построение лингвистической теории с различия в речевой (языковой) деятельности (*le language*) двух сторон: «речи» и «языка» [2, с. 19]. Можно сказать, что «язык» есть структура, задающая способность производить сигналы определенного типа, а «речь» – реализация этой способности, проявляющаяся в создании некоторого конкретного материального сигнала допустимой «языком» формы. Или же, что «язык» – некоторая коммуникативная система, а «речь» – осуществление коммуникации (или какого-то существенного аспекта коммуникации) средствами этой системы.

Как видим, в трактовке «языка» имеется некоторая двойственность индивидуального и общественного. Эта двойственность проявляется уже в трактовке Соссюра: «Язык – это клад, практикою речи отлагаемый во всех, кто принадлежит к одному общественному коллективу, это – грамматическая система, потенциально существующая в каждом мозгу или, лучше сказать, в мозгах целой совокупности индивидов, ибо язык не существует полностью ни в одном из них, он существует в полной мере лишь в массе» [2, с. 19]. С одной стороны, язык противопоставлялся Соссюром речи как общественное – индивидуальному. С другой стороны, языковой знак (и знак вообще) Соссюром рассматривался как структура психическая, а следовательно, состоящий из знаков «язык» должен был бы также трактоваться Соссюром как явление индивидуальное. Двойственность эта возникает потому, что не только речевая деятельность имеет две области проявления, но и сам язык, в свою очередь, имеет две взаимодополнительные сферы суще-

1 Возможно, еще в период разработки «содержательно-генетической логики», в традиции этого движения называемый «Московским логическим кружком».

2 Отдельные идеи развиваемой ниже теории затрагивались ранее в [3], [4] и ряде других работ, находящихся в печати.



ствования. С одной стороны, язык присутствует в каждом зрелом единичном субъекте в качестве его структуры<sup>3</sup>, проявляющейся (при отсутствии анатомических дефектов соответствующих органов) как способность к речи. С другой стороны, такой «индивидуальный язык» (идиолект) не исчерпывает языка (некоторого естественного языка) как такового, языка как средства коммуникации функционирующего в некотором человеческом сообществе. «Личный язык», идиолект может считаться только реализацией или проекцией языка коллективного; такая индивидуальная реализация не только частична относительно коллективного языка, но может содержать отличные от него элементы и принципы их применения.

Таким образом, речевая (языковая) деятельность проявляется не в двух, а в трех аспектах: как речь (часть процесса коммуникации), как личный язык (ядро смысловой структуры единичного субъекта – носителя языка), как коллективный язык (ядро культуры сообщества – носителя языка).

Основной структурной единицей и речи, и личного языка, и коллективного языка является языковой знак, или слово<sup>4</sup>. Поскольку речевая деятельность всегда проявляется в одном из трех своих аспектов, то и языковой знак (слово) имеет три альтернативные формы существования: в коммуникации (в речи), в единичном субъекте, в культуре (сообществе). Эти формы буду называть онтологическими модусами.

### **Знаковая деятельность, речь и коммуникация**

Язык – частный случай знаковой системы, а языковой знак – частный случай знака. Для знаковой деятельности можно выделить те же три области проявления, которые мы выделили для языковой (речевой) деятельности. Действительно, если некоторая знаковая система не просто изложена на бумаге (как математические фикции «формальных языков»), а функционирует в некотором человеческом сообществе как средство коммуникации, то мы можем говорить (1) о знаковой системе, существующей в культуре данного сообщества и поддерживаемой им как одно из своих средств коммуникации; (2) о знаковой системе, представленной в виде смысловых структур субъектов – носителей данной культуры; (3) об активности по созданию сигналов, сообщений средствами данной знаковой системы.

Отличие языка (родного естественного языка) от других знаковых систем состоит лишь в том, что обычно они вторичны относительно языка и их знаки задаются при помощи языка<sup>5</sup>. Часто их знаки, в том числе слова неродных «естественных языков», так и остаются заданными «через перевод», то есть связь между знаковой формой и значе-

---

3 Язык (родной язык) является основой всех остальных смысловых структур субъекта.

4 Слово мы понимаем двояко: как словоформа и как лексема, сложная лексическая единица, с одной стороны, являющаяся некоторой структурой словоформ, с другой стороны, – узлом «лексических значений» (которые не всегда можно распределить по отдельным лексическим единицам). В модусе коммуникации единицей всегда выступает словоформа. В случае обоих аспектов языка под «языковым знаком» здесь также удобно подразумевать словоформу.

5 Нейронные структуры, соответствующие родному и изученным неродным языкам, даже локализируются в разных полушариях головного мозга.

нием осуществляется не напрямую, а опосредованно, через перевод знаковой формы в синонимичную знаковую форму родного языка. Вопрос о существовании «первичных» неязыковых знаков, то есть знаков, формирующихся без опосредующего естественно-языкового описания, оставляю здесь открытым.

Знаковая деятельность непосредственно связана с коммуникацией как общением при помощи знаков<sup>6</sup>. Общение двух носителей одной и той же культуры обычно происходит на их родном (естественном) языке. Но даже в этом случае акты коммуникации обычно изобилуют неречевыми сигналами. Помимо этого, существует много форм коммуникации, в которых основное передаваемое сообщение кодируется при помощи какой-нибудь вторичной знаковой системы. Примерами таких систем являются все системы письма, все варианты азбуки Морзе, нотное письмо и т.д.

Еще один вопрос, требующий уточнения, – соотношение речи и ее аналога в «знаковой деятельности» и коммуникации. «Речь» можно понимать по-разному, например, как процесс создания речевого (языкового) сообщения. Подобная активность состоит из таких структурных<sup>7</sup> этапов, как создание сообщения на семантическом (1) и синтаксическом (2) уровнях, материализация сообщения (3) (обычно, его произнесение). Эти три взаимосвязанных действия (процесса, этапа) можно считать актом речи, или речевым актом. При обычном устном общении (я называю такие акты коммуникации непосредственными) материализация сообщения (3) одновременно является и его передачей адресату (4). Этот четвертый процесс сам по себе не входит в понятие речи, но является центральным звеном речевой коммуникации. Соответственно, при обобщении «речевой деятельности» до «знаковой деятельности» «речь» обобщается до знаковой активности по порождению и материализации знакового сообщения, знаковой конструкции в рамках соответствующей знаковой системы. Можно назвать эту активность знакопродуцирующей. Как и в случае речи, знакопродуцирующий акт составляет только часть соответствующего акта коммуникации.

В языковой деятельности Соссюр выделяет «индивидуальный акт, позволяющий воссоздать круговорот речи» [2, с. 16–17]; «Такой акт предполагает по крайней мере двух лиц: это минимум, требуемый для законченности круговорота речи» [2, с. 17]. Далее Соссюр фактически описывает акт речевой коммуникации, остающийся структурно тем же самым и в случае коммуникации вообще. Точнее, Соссюр описывает парный акт речевой коммуникации, поскольку «круговорот речи» включает как реплику, так и ответ на нее. В рамках речевого акта Соссюр выделяет (1') психическую часть – движение от смыслового содержания к форме его выражения (от лексического значения к акустической форме слова); (2') физиологическую часть – передачу сформированного акустического образа к органам речи; (3') физическую часть – передачу звуковых волн от органов речи говорящего к органам слуха адресата.

6 То есть транспортное сообщение я не рассматриваю здесь как часть коммуникации.

7 Рассматриваемые далее этапы являются «логическими» в смысле оппозиции логическое/историческое, на что я здесь и указываю словом «структурный». Фактически же соответствующие процессы идут почти одновременно, с многочисленными рекурсивными переходами на «логически», структурно предшествующие этапы.

Как же соотносятся выделенные мной и Соссюром этапы? Я выделил этапы речевого акта с точки зрения порождения и передачи речевого сообщения, тогда как Соссюр выделил этапы речевого акта с точки зрения природы происходящих процессов. Процесс (1') «круговорота речи» есть переход от этапа (1) к этапу (2) речевого акта и по результату может быть соотнесен с (2). Процесс (2') состоит в переходе от этапа (2) к (3) и, если (2') включает сам процесс артикуляции, то по результату может быть соотнесен с этапом (3). Процесс (3') соответствует этапу (4). Поскольку Соссюр разбирает элементарный случай, в котором передаваемое сообщение состоит из одного слова, то этап (1) излишен.

На основе своего членения «круговорота речи» Соссюр уточняет, что он понимает под «речью»: «Психическая часть также участвует не вполне: исполнительная (выполняющая) сторона в социальном явлении роли не играет, ибо выполнение никогда не производится массой; оно всегда индивидуально, и в нем всецело распоряжается индивид; мы будем называть его речью (*parole*)» [2, с. 18]. Таким образом, согласно определению Соссюра, «речь» – это процесс (1'), то есть движение от плана содержания к плану выражения. Мне такое понимание речи представляется слишком узким. Но оно соответствует области интереса лингвистики и семиотики, для которых важно само сообщение (текст), его структура и различные свойства, но не важен конкретный физический, физиологический и т.п. механизм его порождения и передачи. Фактически соссюровское понимание речи дает основание для последующей структуралистской редукции речи к тексту. В этом случае базовой принимается оппозиция «язык/текст» как оппозиция парадигматической структуры и синтагматической конструкции, реализующей некоторые из задаваемых языком возможных способов построения сообщения.

### **Онтологическая схема знака**

Здесь мы подошли к центральной теме нашей статьи, концепту знака. Существует два принципиально разных понимания знака. Первое понимание – знак как материальный объект или материальное явление, которое в некотором акте коммуникации или иной деятельности функционирует «в качестве знака». Такое понимание знака распространено в обыденной речи, а также обычно принимается в логике, например: «Знаком называется материальный объект, который для некоторого интерпретатора (субъекта) выступает в качестве представителя какого-то другого предмета» [5, с. 9–10]. Это понимание мне представляется вторичным. Первично же понимание знака как некоторой структуры, задаваемой знаковым отношением или задающей знаковое отношение. Так, например, Соссюр в «Курсе общей лингвистики» говорит: «Языковой знак связывает не вещь и имя, но понятие и акустический образ» [2, с. 66]. Но здесь, на мой взгляд, требуется ряд уточнений.

В качестве схемы абстрактного знака (то есть безотносительно к способу существования) я принимаю бинарную структуру, в которой одна сторона называется планом выражения, а другая – планом содержания. При рассмотрении различных семиотических явлений обе стороны абстрактного знака могут уточняться по-разному. Соображений в пользу бинарной схемы два: с одной стороны, это минимальная, нередуцируемая схема

знака, с другой же стороны, семантический треугольник (альтернативная, причем обычно онтологически нагруженная схема знака) при дополнительном анализе уже превращается в семиотический квадрат с двумя альтернативными бинарными подструктурами.

Как выше обсуждалось, и речевое сообщение, и язык в индивидуальной форме, и язык в коллективной форме состоят из знаков как базовой или основной единицы. Аналогично, в той или иной сфере знаковой деятельности в качестве базовой единицы выступает уже знак: единицей и знакового сообщения, и знаковой системы как парадигматической структуры единичной личности, и знаковой системы как парадигматической структуры культуры сообщества. Но в каждой из этих трех областей знаковой деятельности знак существует в разной форме. Выше было принято называть эти формы существования онтологическими модусами знака. Соединяя бинарную схему абстрактного знака с представлением об онтологических модусах, получаем онтологическую схему знака (рис. 1). Узлы схемы соответствуют различным аспектам знака (сторонам знаковой структуры), вертикальные ребра – онтологическим модусам знака, верхняя грань – плану выражения, синтаксиса, знаковой формы, нижняя грань – плану содержания, семантики, значений. На схеме «В» маркирует сторону выражения, а «С» – сторону содержания абстрактного знака. Индекс «к» при букве маркирует модус существования в коммуникации, «и» – в единичном субъекте (индивиде), «о» – в культуре (обществе). Соответственно, (Вк – Ск) представляет знак в коммуникации, (Ви – Си) – знак в субъекте, (Во – Со) – знак в культуре. Треугольник (Вк – Ви – Во) представляет пространство синтаксических структур, а треугольник (Ск – Си – Со) – пространство семантических структур.

Разберем, как представления разных школ о знаке и его аспектах соотносятся с построенной онтологической схемой знака. Начнем с именованных аспектов знака в различных традициях. Вк

– материальная знаковая форма, или материальный знак; в обыденной речи и фрегеанской традиции обычно отождествляется со «знаком»; в ММК называлось «обозначающим». Ви – индивидуальная смысловая знаковая форма, у Соссюра – «означающее» (с психической трактовкой). Во – общественная смысловая знаковая форма. Ск – предметное значение, денотат, референт; во фрегеанской традиции – «значение»; в ММК – «обозначаемое». Си – индивидуальное смысловое значение; у Соссюра – «означаемое» (с психической трактовкой). Со – общественное смысловое значение; вероятно, также «смысл» у Фреге.

Теперь рассмотрим несколько основных представлений о том, что такое знак. Во фрегеанской традиции и часто в обыденной речи знак отождествляется с Вк. Соссюр знаком считал пару (Ви – Си), трактуя ее стороны и связь между ними как психические структуры [2, с. 68].

Во фрегеанской традиции знаковую структуру рассматривают как тройку (Вк – С\* – Ск), где С\*, «смысл» – Со или Си. Я принимаю трактовку, что «смысл» Фреге понимал

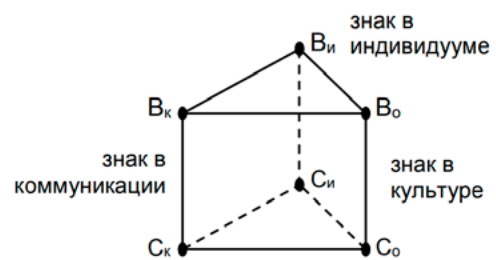


Рис. 1. Онтологическая схема знака.

«объективно», как нечто, существующее отдельно от человека [6, с. 232-233] (см. также «Введение» Б.В. Бирюкова к этому изданию, который предполагает влияние на Фреге в этом вопросе Р.Г. Лотце [6, с. 25]). В силу этого такой вариант семантического треугольника можно назвать «объективным». Другой, «субъективный» вариант имеет место, на мой взгляд, в треугольнике Патанджали-Вьясы [7, с. 158–160]. К такой трактовке я склоняюсь в силу того, что среди терминов, относящихся к смысловому содержанию акта называния, встречается характеристика его как «ментального акта» [7, с. 159]. Но вопрос об историко-философской атрибуции «объективной» и «субъективной» форм семантического треугольника нуждается в более детальной историко-терминологической интерпретации.

В традиции ММК (например, [8, с. 2–3]) знаковая структура представляется бинарной схемой и как таковая может быть отождествлена с парой (Вк – Ск). При этом, сама связь Вк и Ск называется связь-значение и понимается как результат деятельности, связывающей материальный объект или явление, используемое в качестве знака, с соответствующим обозначаемым. На этом уровне рассмотрения мы можем соотнести «связь-значение» со «смысловым значением» (в моей терминологии). В этом случае, знаковая структура будет иметь вид семантического треугольника. В зависимости от индивидуального или надиндивидуального понимания деятельности, это будет «субъективный» или «объективный» вариант треугольника. «Знак» при этом понимается как обозначающее, материальная знаковая форма (Вк) вместе со «связью-значением» [8, с. 3], то есть собственно знак – это пара (Вк – Си) или (Вк – Со). Но никакой материальный объект (явление) сам по себе не связан не только с «обозначающим», но и со «смысловым значением» (в этом, на мой взгляд, состоит философская ошибка фрегеанства). В рамках развиваемого мной подхода, эта связь Вк и Ск осуществляется благодаря паре (Ви – Си) на уровне индивида или паре (Во – Со) на уровне сообщества (культуры). Соответственно, при таком понимании «связи-значения», знак будет иметь вид (Вк – Ви – Си) в индивидуальном варианте или (Вк – Во – Со) в общественном варианте.

В заключение отмечу, что схему треугольной призмы имеет реальная элементарная структура далеко не всех знаков. Если треугольник плана выражения имеет место для всех знаков, то в плане содержания не все знаки имеют аспект Ск (предметное значение). Можно выделить несколько таких вариантов. Первый вариант – знаки, в принципе не подразумевающие Ск. Иногда их называют неденотативными знаками. Это такие «символы» как флаг, герб, гимн, девиз и т.п. Их смысловые значения не содержат отсылки к некоторому объекту в качестве предметного значения. Денотативные знаки такую интенцию имеют всегда, даже если денотат, предметное значение отсутствует в предметной области. Такие знаки называются пустыми. Это второй вариант. Можно найти и другие типы подобных знаков. Такая ущербность теоретической схемы имеет место для обоих вариантов семантического треугольника, бинарной схемы «обозначающее – обозначаемое» и всех других конструкций, содержащих Ск в качестве одного из аспектов знаковой структуры.

### Деятельность и культура

Намеченную линию обобщений можно продолжить и от «знаковой деятельности» перейти к «деятельности» вообще. В рамках ММК членение «речевой/языковой деятельности» на «язык» и «речь» обобщалось в рамках «деятельности» как «норма – реализация» или как «культура – производство» [9; 10; 11]. Например: «Так мы приходим к необходимости разделить внутри социума две разные сферы – собственно производства и “культуры”; последнее – это совокупности тех средств, которые обеспечивают восстановление производственных (или каких-либо иных) структур» [9, с. 200].

С моей точки зрения, в рамках «деятельности», так же как ранее в языковой и знаковой деятельности, можно также выделить три сферы проявления: (1) некоторая социальная активность, протекающая в заложенных в культуре формах; (2) культура как парадигматическая структура общества, кодирующая весь спектр возможных в данном сообществе форм деятельности и поведения; (3) культура как проекция в субъекта этих социальных норм и структур, как парадигматическая структура личности, кодирующая многообразие ее личных форм поведения, деятельности и т.п. Здесь требуется некоторое дополнительное разъяснение.

Треугольник «знакопродуцирование – знаковая система на личностном уровне – знаковая система на коллективном уровне» имеется для всех видов знаковой деятельности. Но, переходя от языковой к знаковой деятельности, мы имеем не некую обобщенную знаковую систему на личностном и коллективном уровнях и основанное на них знакопродуцирование, а совокупность – точнее, некоторую гиперсистему – знаковых систем на уровне сообщества (его культуры), на уровне отдельных его членов, а также знакопродуцирование на основе каждой из знаковых систем, имеющих в этой культуре и в арсенале ее носителей (при этом, каждый конкретный индивид может не владеть какими-то из знаковых систем культуры, владеть ими частично или даже неверно).

Аналогично при обобщении «знаковой деятельности» до «деятельности» мы имеем дело не с деятельностью вообще, а с некоторыми конкретными видами деятельности и для каждого из этих видов мы выделяем три соответствующих аспекта: парадигматическую структуру в культуре, парадигматическую структуру в единичном субъекте и продуцирующую деятельность субъекта, основанную на этой парадигматической структуре. Наличие этих трех областей проявления у некоторой частной деятельности может считаться критерием ее институализации. Будет ли эта деятельность минимальным видом деятельности или семейством деятельностей зависит от того, можно ли в ней выделить более мелкие виды деятельности.

Здесь мы непосредственно подходим к проблематике разделения труда. Некоторые виды продуцирующей деятельности совершаются только в кооперации большого числа людей, совершающих разные группы действий и, соответственно, вся сложная кооперативная деятельность осуществляется на основании только коллективной парадигматической структуры, а каждый работник может быть носителем только какого-то ее фрагмента. Выделение системы действий, соответствующих некоторому месту в системе технологического разделения труда, в отдельный вид деятельности (или профессию)

напрямую связано с формированием для нового вида деятельности соответствующей самостоятельной парадигматической структуры.

Отечественный философ науки и культуры М.К. Петров в основу своей типологии культур положил семиотический прием, функционирующий в культурах данного типа для воспроизводства номенклатуры профессий (верхний, институциализированный уровень системы разделения труда) [13]. Например, система богов (духов, святых и т.п.), каждый из которых имеет собственное имя (ряд имен) и покровительствует некоторым занятиям, причем разные имена одного и того же бога обычно маркируют его как покровителя той или иной деятельности, профессии, занятия. С другой стороны, каждый вид человеческой активности имеет одного или нескольких богов-покровителей. Таким образом, вся система человеческой деятельности (профессиональной, вспомогательной, досуговой и т.д.) оказывается охваченной системой имен богов и, таким образом, погруженной внутрь семиотической гиперсистемы. В нашем обществе такое погружение происходит через названия профессий, специальностей и должностей (с соответствующими квалификациями и должностными инструкциями), системы кодов специализаций и тем (ВАКа, ГРНТИ, УДК, ББК, Doi, ...) и т.д. Таким образом, можно утверждать, что вся система человеческой деятельности охвачена различными знаковыми системами в качестве их предметных значений. Кроме того, многие виды человеческой деятельности фиксируются также в системе смысловых значений. Например, в структуре так называемых моторных понятий (А.Р. Лурия). Кроме того, выделение того или иного предмета связано с соответствующей деятельностью по его вычленению из окружающего мира, отделению от других предметов и вариантов и т.п. Так, например, выделение и понимание таких объектов как «стол» подразумевает не только навык мысленно осуществлять соответствующие предметные манипуляции по отделению «столов» от «не-столов», но и моторные навыки владения «столами» (в данном случае, навык принимать соответствующее положение тела и осуществлять при помощи «стола» те или иные действия). Еще более эта связь навыка восприятия и слова (или иного знака) видна в выделении различных градаций некоторого физического воздействия: шкалы оттенков цвета, шкалы однотонных звуков (музыкальных), шкалы темпа звукового потока (музыки), шкалы громкости звука (в частности, музыки) и т.д.

Таким образом, вопрос должен стоять, существуют ли какие-либо элементы человеческой активности или предметности, которые не включены тем или иным способом в гиперсистему языка и вторичных знаковых систем. Моей рабочей гипотезой является отрицательный ответ, что таких предметностей и активностей на уровне культуры не существует. Открытым для меня остается вопрос: существуют ли такие действия и предметности временно (когда они выделены человеком впервые и еще не успели быть «схвачены» знаком) или же процесс их выделения и есть процесс опредмечивания их посредством знака?

Помимо «культуры» как парадигматической структуры всего сообщества, можно говорить о культуре как парадигматической структуре также и в других контекстах. Поскольку сообщества людей входят в состав других, более крупных сообществ, или имеют в своем составе более мелкие сообщества, то можно говорить о культуре не только

большого сообщества, но и о культурах составляющих его территориально или социально локальных сообществ. В этом случае обычно говорят о субкультурах (относительно культуры вмещающего сообщества).

Также часто говорят о той или иной профессиональной культуре, о культуре того или иного вида или рода деятельности и т.п. Для отделения такого понимания можно говорить, например, о прикладных или профессиональных культурах. Таким образом, если культуру основного, большого сообщества назвать национальной или этнической (понимая под этим любую самостоятельную этническую единицу: народ, народность, племя и т.п.), то, с одной стороны, в ней выделяются субкультуры, а с другой стороны, прикладные культуры. Даже в обществах кастового типа эти два деления не совпадают, хотя и имеют тенденцию к сближению.

Приняв такое словоупотребление, необходимо признать, что можно говорить о семиотических культурах сообщества и отдельных людей, и уже – об их языковых культурах (культурах родного языка или языков на коллективном и индивидуальном уровнях). Таким образом, язык не просто включен в культуру как один из ее феноменов, но является ее частью (одним из видов прикладной культуры), причем эта часть является ядром, вокруг которого формируется слой прикладных семиотических культур (культур владения той или иной вторичной знаковой системой), а уже над ними или вместе с ними формируется остальная часть «большой» культуры.

Перенос этих представлений с коллективного на индивидуальный уровень дает нам представление о структуре субъекта (личности). Ядро субъекта (как личности) образует базовая парадигматическая структура его родного языка. Это ядро расширяется и дифференцируется по мере освоения субъектом как самого языка (в частности, его специфических сфер в ходе получения общего и специального образования), так и других знаковых систем («языка» символической математики, структурных формул химии, музыкальной нотации и т.п.). При помощи такого расширенного семиотического ядра и на его базе могут формироваться другие навыки и знания. Остается открытым вопрос, насколько возможны парадигматические структуры деятельности (в том числе и на личностном уровне), не «схваченные» тем или иным знаком и не описанные той или иной знаковой конструкцией.

Некоторым аналогом знаков в незнаковой деятельности являются навыки, умения и т.п. В первую очередь, навыки некоторых «элементарных» действий, операций и т.п. Но здесь можно и обернуть трактовку. С моей точки зрения, каждый знак является комплексом навыков, умений. Так, освоить некоторый знак как некоторую форму, это значит научиться выделять или создавать в материальном мире объекты, явления, действия, которые могут выступать в качестве «материальных форм» знака. Аналогично, освоить некоторый знак семантически – значит научиться выделять или создавать в материальном или воображаемом мире объекты или явления, которые могут выступать в качестве предметных значений знака. Такие навыки фиксируются в «смысловом значении» знака. При этом, совокупность знаков не только задает членение мира (через номенклатуру названий). В ряде случаев «смысловое значение» фиксирует тот или иной моторный навык. Да и многие названия не только конструируют соответствующий класс объектов,



но и фиксируют основные навыки обхождения с этими объектами («стол», «стул» и т.п. это не только и даже не столько некоторая форма объекта, сколько некоторый комплекс действий и способов использования). Другие слова фиксируют навыки интеллектуального (ментального, мысленного и т.п.) конструирования. Отсюда можно выдвинуть гипотезу, что все элементарные (и некоторые более сложные) моторные навыки человека фиксируются в его языке и знаках специальных знаковых систем.

### **Деятельность и продуцирование (обобщение «речи» в контексте деятельности)**

Третья сторона деятельностного треугольника, отличная от «культуры» как парадигматической системы в коллективном и личном аспектах, – это некоторое продуцирование в соответствии с принципами этой парадигматической системы (культуры). Здесь нужно обратить внимание, что переход от «знаковой деятельности» к деятельности вообще является более радикальным, чем переход от «языковой (речевой) деятельности» к «знаковой деятельности». В случае речи и другой знакопродуцирующей активности нас интересуют знаковые конструкции (синтагматические конструкции), построенные средствами той или иной знаковой системы. В случае же незнаковых видов деятельности обобщение или иной перенос понятия синтагмы далеко не очевиден.

Такие виды человеческой активности как обряды, ритуалы, многие игры содержат значительную семиотическую компоненту, в силу чего их даже можно с некоторыми оговорками рассматривать как своеобразные знаковые системы и знаковые структуры, как это делают антропологи-структуралисты («языки» и «тексты» в их терминологии). Соответственно, в таких видах активности можно выделить некоторое подобие синтагматических конструкций (те или иные ритуальные действия и их последовательности). Но не понятно, можно ли такой подход применить ко всем видам человеческой активности.

В случае производственной деятельности некоторым аналогом конечной синтагматической конструкции (сообщения) можно считать конечный продукт (результат). Точнее будет здесь сказать, что «сообщение» (итоговая синтагматическая конструкция) является «конечным результатом» для речи и иных знакопродуцирующих действий. Но мы знаем, что не вся человеческая активность осуществляется ради конечного результата. Например, многие активности осуществляются ради получаемого в их процессе удовольствия, а не кажущегося конечного результата.

Направление решения этого вопроса во многом зависит от уточнения самого понятия «речи», так, видимо, и от целей исследования. Я не буду здесь углубляться в данный вопрос, поскольку моей задачей является лишь уточнение понятия культуры как парадигматической структуры, задающей многообразие деятельностных и поведенческих форм социальной активности некоторого сообщества, и знака как основного кодирующего элемента культуры.

### **Схема коммуникативного акта**

Выше я затрагивал уже отдельные аспекты коммуникативного акта. Рассмотрим теперь его структуру более подробно. (1) Коммуникативный акт содержит две стороны

(двух акторов), одну из которых можно назвать инициатором, а другую адресатом коммуникации. В принципе, в качестве как одной, так и другой могут выступать не только единичные, но и групповые субъекты. В ряде частных прагматических видах коммуникации инициатор может называться ритором, автором или исполнителем, а коллективный адресат – аудиторией или публикой. (2) С каждым из акторов связана некоторая совокупность личных обстоятельств (подситуация) – сумма различных материальных и нематериальных факторов, влияющих на поведение актора, создание или восприятие им сообщения; в частности, мотивы, побудившие его вступить в коммуникацию, цели, которых он хочет добиться в коммуникации и через коммуникацию, и т.д. Сюда же могут включаться язык и другие знаковые системы субъекта в индивидуальном модусе. (3) Общая часть коммуникативной ситуации включает различные компоненты. Обстоятельства времени, места и положения могут быть у акторов общими или различными. Но нормальная коммуникация всегда основана на некоторой общей культуре (субкультуре). Кроме того, всегда имеется некоторый динамически расширяющийся компонент, называемый полем коммуникации и включающий те знания, факты, приемы, оценки, различные знаки (в том числе, слова и термины), знаковые системы и т.д., с которыми акторы обоюдно согласились. Эта знаково-знаниевая среда, составляет общую действительность коммуникантов и, с одной стороны, необходима в качестве основы для начала коммуникации, а с другой стороны, расширяется в ходе коммуникации. Разделение между общей культурой и полем коммуникации требует отдельного детального рассмотрения. При переходе коммуникации от отдельных актов и разговоров к институционализированной форме дискурса поле коммуникации расширяется и стабилизируется в субкультуру вновь образующегося в ходе этой коммуникации сообщества. Язык, знаковые системы, некоторые знания и т.д. могут считаться частью общей коммуникативной ситуации, при этом отдельные знаки, знаковые системы и сложные знаковые конструкции выступают в своем общественном модусе. (4) Отдельной частью стоит выделить предметную область коммуникации. В частном случае провальной коммуникации может оказаться, что каждый актор коммуникации имеет свою предметную область. (5) Между инициатором и адресатом коммуникации всегда существует некоторая дистанция, которую необходимо преодолеть сообщению в ходе коммуникативного акта. Эта дистанция складывается из пространственной, временной и социальной компонент (дистанций), а также свойств сред (сопротивления), через которые необходимо передать сообщение. (6) Знаковое сообщение, рассматриваемое как с точки зрения его знаковой формы (структуры плана выражения), так и с точки зрения его содержания (информации, которая одной стороной должна быть закодирована в передаваемую знаковую форму, а другой стороной – реконструирована на основе полученной знаковой формы). (7) Сообщение всегда передается посредством некоторого материального носителя. В или на материале носителя реализуется материальная знаковая форма, вместе с носителем она передается и вместе с ним может быть разрушена. В зависимости от вида коммуникации, целей и задач ее моделирования и т.п. отдельными составляющими коммуникативной ситуации можно пренебречь и считать их отсутствующими или же, наоборот, развернуть в более сложные конструкции.

Надо обратить внимание, что предложенная выше онтологическая схема знака фиксирует аспекты, или способы, существования знака. В действительности же каждый знак является сложной динамической структурой, в которой каждый модус знака присутствует во множестве реализаций, каждая из которых появляется и исчезает. Индивидуальный модус существует в структуре каждого субъекта – носителя этого знака. При этом, каждый носитель в какой-то момент данный знак освоил и рано или поздно умрет. Материальная форма знака существует в массе реплик, часть которых исчезает в момент их создания (обычная устная речь, жестикуляция, сигнализация светом, звуком или движениями), а часть сохраняется достаточно длительное время (в записи). Наконец, знак в культуре также может быть множественным в соответствии с выделяемыми иерархически организованными сообществами вмещающего социума. У каждого такого сообщества имеется своя субкультура и, соответственно, своя форма языка (наречие, диалект, жаргон).

Далее, на рис. 2 представлена упрощенная схема коммуникативного акта, в которой демонстрируется место онтологических модусов знака. Как видим, участвующий в коммуникации знак обычно представлен в ней во всех трех модусах: в общественной форме – как часть общей коммуникативной ситуации (или может быть вынесен вовне как часть общей культуры), в индивидуальной форме – как части индивидуальных обстоятельств участвующих в коммуникации индивидуальных субъектов, в коммуникативной форме – как материальное сообщение и подразумеваемая в нем часть предметной области.

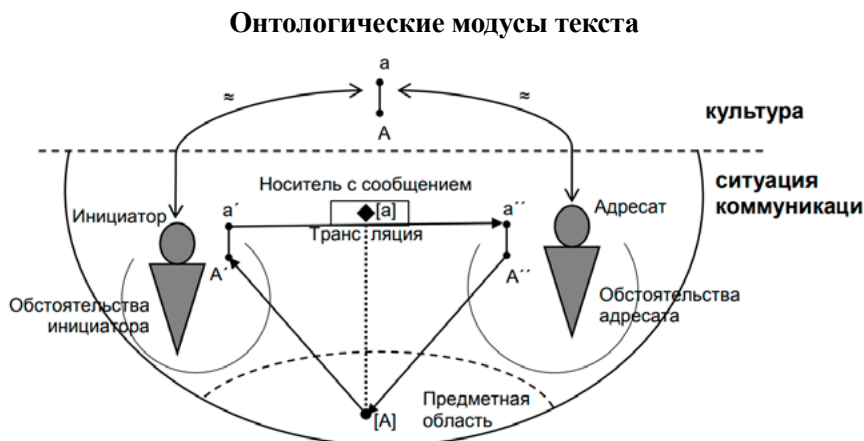


Рис. 2. Знак в коммуникативном акте.

На рис. 2 представлена схема коммуникативного акта, в котором сообщение является элементарным знаком. В случае, если сообщение достаточно развернуто, в нем один и тот же знак может встречаться многократно, что еще более усложняет знак как многомерную динамическую смысловую структуру знака. Но в этом случае нас обычно интересует не тот или иной отдельный знак сообщения, а сообщение целиком. Сложные сообщения мы обсуждаем как знаковые конструкции или – для естественных языков – как тексты. Что же такое текст, как существуют тексты и знаковые конструкции вообще?

Рассмотрим текст как некоторую знаковую конструкцию, безотносительно к его возникновению и функционированию в рамках того или иного коммуникативного акта. Любой текст состоит из знаков и, соответственно, может быть рассмотрен как сложенный из знаков в одном из трех онтологических модусов. Соответственно этому и текст может рассматриваться как имеющий три онтологических модуса: в коммуникации, в субъекте и в культуре. Текст в коммуникации – это как раз и есть воплощенное на/в материальном носителе сообщение. Текст в субъекте – это текст (чаще всего фрагмент текста), сохраняемый в памяти индивида. Так существуют выученные наизусть стихотворения и цитаты, пословицы и поговорки, анекдоты и другой устный фольклор. До сих пор в такой форме существуют значительные части ведической (когда-то все тексты, составившие «Веды») и буддийской традиций, «Коран» (на арабском) и др. Третий онтологический модус – тексты как смысловые структуры культуры. Это тексты, включенные в активную культурную трансляцию в соответствующем сообществе: перепубликующиеся, читающиеся, разучивающиеся наизусть, обсуждающиеся, изучающиеся и т.д.

Применение предложенной онтологической модели к анализу функционирования и существования текстов – вопрос отдельных исследований. Рассмотрим здесь в качестве примера способы существования «романа об Иешуа» внутри мира романа «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова. Роман Мастера об Иешуа существовал в коммуникативном модусе, во-первых, в бумажной рукописи до того момента, как Мастер его сжег. Во-вторых, его фрагменты в звуковой форме возникали во время чтения романа Маргарите. В-третьих, если следовать сюжету булгаковской фантазии, снова в виде рукописи после того, как Воланд воссоздал сожженную рукопись, и до того, как она повторно сгорела. В модусе структуры субъекта роман существовал в памяти написавшего его Мастера и читавшей его Маргариты (по крайней мере, в значительном объеме). В модусе же культуры он существовал недолго и только субкультуре семейного сообщества Мастера и Маргариты. (Если следовать волшебной линии Булгакова, то также в субкультуре сообщества некоторых сверхъестественных существ, которым открыты актуальные и бывлые помыслы людей, хотя не понятно, насколько применима предложенная онтологическая модель к воображаемому миру сверхъестественных существей).

### Заключение

Подведу некоторые итоги. Всякий вид деятельности имеет три формы проявления, или существования: (1) как парадигматическая система, управляющая этой деятельностью на уровне всего рассматриваемого сообщества, (2) как парадигматическая система, управляющая этой деятельностью на уровне субъекта – члена сообщества, (3) как соответствующая активность отдельного субъекта или группы субъектов, осуществляемая по принципам данной парадигматической системы. Первый аспект деятельности я отождествляю с культурой соответствующего сообщества, второй – со смысловыми структурами членов этого сообщества и их личной культурой.

В различных видах знаковой деятельности эти три области выступают как знаковая система в форме общественной структуры (структура культуры сообщества), как знаковая

система в форме индивидуальной, смысловой структуры субъекта, как знакопродуцирующая активность субъекта (реже группы субъектов). В речевой (языковой) деятельности, эти аспекты выступают как язык в общественной и субъектной формах и как речь.

В соответствии с этим, каждый знак имеет те же три модуса существования: в культуре, в субъекте и в коммуникации. Текст как конструкция из знаков, текст имеет тот же модус существования, что и составляющие его знаки.

Коммуникация выступает в нескольких функциях. Во-первых, коммуникация – одна из трех областей существования знаков и знаковых конструкций. Во-вторых, через коммуникацию молодые особи в ходе своей социализации осваивают функционирующие в данном сообществе знаковые системы и способы сигнализации. В-третьих, посредством коммуникации члены сообщества «синхронизируют» свои знаковые системы и вменяют их молодым особям, в силу чего возникает эффект intersubjectivity, общественного существования этих систем. В-четвертых, сами сообщества образуются в ходе коммуникации; параллельно росту и институционализации сообщества его поле коммуникации также расширяется и стабилизируется в качестве субкультуры данного сообщества. Эта посредническая роль коммуникации нуждается в дальнейшем, более детальном анализе.

### Список литературы

1. Щедровицкий Г.П. Смысл и значение [1974] // Г.П. Щедровицкий. Избранные труды. М., 1995. С. 545-576.
2. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Пер. А.М. Сухотина; науч. ред. пер., предисл. и прим. Н.А. Слюсаревой. М.: Логос, 1998.
3. Шиян Т.А. Культура – знак – значение / Доклад // Научный семинар «Философский триптих: смысл – текст – культура». 10-15 июля 2023, Нижний Архыз (Карачаево-Черкессия).
4. Шиян Т.А. О структуре знака. Семиотический квадрат // Как возможна другая философия?: Материалы Всерос. Научн. Конф. с междунар. участием: XIX Таврические философские чтения «Анахарсис» / Под общ. ред. Ю.М. Коротченко, В.Ю. Ефанова. М.: РГГУ, 2023. С. 101-104.
5. Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. М., 1994.
6. Фреге Г. Логика и логическая семантика. Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000.
7. Классическая йога («Йога-Сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: Наука, 1992.
8. Алексеев Н.Г., Костеловский В.А., Щедровицкий Г.П. Принцип «параллелизма формы и содержания мышления» и его значение для традиционных логических и психологических исследований (1960) // Г.П. Щедровицкий. Избранные труды. М., 1995. С. 1-33.
9. Щедровицкий Г.П. Об исходных принципах анализа проблемы обучения и развития в рамках теории деятельности (1966) // Г.П. Щедровицкий. Избранные

- труды. М., 1995. С. 197-227.
10. Лефевр В.А., Щедровицкий Г.П., Юдин Э.Г. «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах (1967) // Г.П. Щедровицкий. Избранные труды. М., 1995. С. 50-56.
  11. Щедровицкий Г.П. Система педагогических исследований (методологический анализ) [1968] // Педагогика и логика. М., 1993. С. 16-200.
  12. Григорьев О.В. Эпоха роста. Лекции по неэкономике. Расцвет и упадок мировой экономической системы. М.: Карьера Пресс, 2014.
  13. Петров М.К. Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991.
  14. Шиян Т.А. Текст как элемент акта коммуникации // Методы современной коммуникации: проблемы теории и социальной практики. Материалы 1-ой международной научной конференции «МСК – 2002». 27-29 ноября 2002 г. М., 2002. С. 93-94.
  15. Шиян Т.А. Диалог в свете типологии коммуникативных ситуаций [доклад на конференции] // XV ежегодная Всероссийская научная конференция «Таврические чтения “Анахарсис”»: «Прагматика философского текста». 16-19 сентября 2019, Новый Свет (Крым).
  16. Шиян Т.А. Дискурс как система коммуникации // Порядки дискурса в философии и культуре. Алёшинские чтения – 2020: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием Москва, 10–12 декабря 2020 г. / Отв. ред. А.А. Шиян, Э.Н. Сагетдинов. М., 2020. С. 16-21.
  17. Шиян Т.А. О трансформациях устной и письменной коммуникации в истории культуры (к вопросу о тенденциях и механизмах влияния информационных технологий) [глава в коллективной монографии] // Россия – Китай: на пути к цифровому будущему общества. М.: ГУУ, 2021. С. 78-126.
  18. Шиян Т.А. О трансформациях устной и письменной коммуникации в свете развития информационных технологий [глава в учебном пособии] // Культура управления в России и Китае: учебное пособие для подготовки бакалавров всех направлений. Часть 7. М.: ГУУ, 2021. Глава 4. С. 69-131.
  19. Бурлак С. Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. М.: Астрель: CORPUS, 2012.

#### **Сведения об авторе**

Шиян Тарас Александрович – кандидат философских наук, Центр гуманитарных исследований.

Shiyan T. A.

## SIGN, COMMUNICATION, CULTURE, TEXT (ON THE ONTOLOGICAL MODI OF THE SIGN)

**Abstract:** *The article examines the understanding of culture as a paradigmatic structure that defines the diversity of institutionalized cultural forms of some well-established community of people, forms of its social life, activities, behavior of its members, etc. The basis for constructing a theoretical model is the Saussure's distinction between language and speech, complemented by the distinction between individual and social forms of the language itself. This introduces the idea of three forms of manifestation of "language (speech) activity": in speech (in communication), in individual language (semantic structure of the subject), in collective language (semantic structure of culture). Further, "language (speech) activity" is consistently generalized to "sign activity" and to "activity" in general. In accordance with this, three forms of manifestation are generalized. According to the building model, speech permeates all forms of human activity, being complemented by other forms of sign-making and together with them creating the basis for all other forms of human activity. Similarly, language as a semantic structure of personality is its basis, complemented by other sign structures and together with them is the basis for the formation of more complex semantic structures of consciousness, thinking, and human skills. Also, language as a semantic structure of culture is its basis, complemented by other sign systems and together with them is the basis of all more complex cultural forms. The basis of all these structures is the sign. The abstract sign is accepted by the author as a binary structure, which is a combination of a plan of expression and a plan of content. But in each of the three forms of manifestation of speech activity and sign activity in general, the sign takes a different form. The author calls these three forms of existence of the sign the ontological modi of the sign. The three modi of the sign are the basis not only of sign-making, personal sign system and collective sign system, but also of the text as a result of speech activity as a whole. The text, separating from the act of communication that generates it, can also be considered in the light of these three modes: the concrete materialization of the text, the text as transmitted by culture and the text as a structure of the subject. The article also examines the processes of communication, which is not only the surroundings of one of the modi of sign and text, but also the mechanism of formation of the other two modi and their «synchronization».*

**Keywords:** *semiotics, cultural studies, sign, ontological modus of sign, language, speech, communication, culture, text, sense, meaning, the conceptual structure of the subject, the conceptual structure of culture.*

### References

1. Shhedrovickij G.P. Smysl i znachenie [1974] [The Sense and the Meaning] // G.P. Shhedrovickij. Izbrannye trudy. M., 1995. Pp. 545-576.
2. Saussure F. Kurs obshhej lingvistik [Cours de linguistique générale] / Trans. by A.M.

- Sukhotin; scientific ed. of the translation, foreword and notes by N.A. Slyusareva. Moscow: Logos, 1998. (In Russian).
3. Shijan T.A. Kul'tura – znak – znachenie [Culture – Sign - Meaning] / Report // Scientific seminar “Philosophical triptych: meaning – text – culture”. July 10-15, 2023, Nizhny Arkhyz (Karachay-Cherkessia).
  4. Shijan T.A. O strukture znaka. Semioticheskij kvadrat [On the Sign Structure. The Semiotic Square] // Kak vozmozhna drugaja filosofija?: Proceedings of the All-Russian Scientific Conf. with international participation: XIX Tauride Philosophical Readings «Anacharsis» / Under the general editorship by Yu. M. Korotchenko, V. Yu. Efanova. Moscow: RSUH, 2023. Pp. 101-104.
  5. Bocharov V.A., Markin V.I. Osnovy logiki [The Elements of Logic]. M., 1994.
  6. Frege G. Logika i logicheskaja semantika. Sbornik trudov [Logic and Logical Semantics]. M.: Aspekt Press, 2000. (In Russian).
  7. Klassicheskaja joga («Joga-Sutry» Patandzhali i «V'jasa-bhash'ja») [Classical Joga (“Yoga-sūtrāṇi” Pātañjala and “V'jasa-bhash'ja”)]. M.: Nauka Publ., 1992.
  8. Alekseev N.G., Kostelovskij V.A., Shhedrovickij G.P. Princip «parallelizma formy i sodержaniya myshlenija» i ego znachenie dlja tradicionnyh logicheskikh i psihologicheskikh issledovanij (1960) [The Principle of “Parallelism between Forms and Content of Thinking”] // G.P. Shhedrovickij. Izbrannye trudy. M., 1995. Pp. 1-33.
  9. Shhedrovickij G.P. Ob ishodnyh principah analiza problemy obuchenija i razvitija v ramkah teorii dejatel'nosti (1966) [On the Initial Principles in Analyzing the Problem of Teaching and Developing in the Activity Theory Borders] // G.P. Shhedrovickij. Izbrannye trudy. M., 1995. Pp. 197-227.
  10. Lefevr V.A., Shhedrovickij G.P., Judin Je.G. «Estestvennoe» i «iskusstvennoe» v semioticheskikh sistemah (1967) [The Natural and the Artificial] // G.P. Shhedrovickij. Izbrannye trudy. M., 1995. Pp. 50-56.
  11. Shhedrovickij G.P. Sistema pedagogicheskikh issledovanij (metodologicheskij analiz) [1968] // Pedagogika i logika [The System of Pedagogical Research]. M., 1993. Pp. 16-200.
  12. Grigor'ev O.V. Jepoha rosta. Lekcii po neonomike. Rascvet i upadok mirovoj jekonomicheskoy sistemy [The Epoch of Growing]. M.: Career Press Publ., 2014.
  13. Petrov M.K. Jazyk, znak, kul'tura [Language, Sign, Culture]. M.: Nauka Publ., 1991.
  14. Shijan T.A. Tekst kak jelement akta kommunikacii [Text as an Element of Communicative Act] // Metody sovremennoj kommunikacii: problemy teorii i social'noj praktiki. Proceedings of the 1st International Scientific Conference “MSC – 2002”. November 27-29, 2002. M., 2002. P. 93-94.
  15. Shijan T.A. Dialog v svete tipologii kommunikativnyh situacij [report at the conference] [The Dialogue I the Light of the Communicative Situations Typology // V Annual All-Russian Scientific Conference “Tauride Readings “Anacharsis”: “Pragmatics of the Philosophical Text”. September 16-19, 2019, Novy Svet (Crimea)
  16. Shijan T.A. Diskurs kak sistema kommunikacii [Discourse as a Communicative



- System] // Porjadki diskursa v filosofii i kul'ture. Aljoshinskie chtenija – 2020: Proceedings of the All-Russian Scientific Conference with International Participation Moscow, December 10-12, 2020 / Ed. A.A. Shiyan, E.N. Sagetdinov. Moscow, 2020. Pp. 16-21.
17. Shiyan T.A. O transformacijah ustnoj i pis'mennoj kommunikacii v istorii kul'tury (k voprosu o tendencijah i mehanizmah vlijanija informacionnyh tehnologij) [chapter in a collective monograph] [On the Transformations of Oral and Written Communication in the History of Culture] // Russia – China: Towards a Digital Future of Society. Moscow: State University of Management Publ., 2021. Pp. 78-126.
18. Shiyan T.A. O transformacijah ustnoj i pis'mennoj kommunikacii v svete razvitija informacionnyh tehnologij [chapter in the textbook] [On the Transformations of Oral and Written Speech in the Light of the Informational Technologies Development] // Management Culture in Russia and China: a textbook for training bachelors in all areas. Part 7. Moscow: State University of Management publ., 2021. Chapter 4. Pp. 69-131.
19. Burlak S. Proishozhdenie jazyka: Fakty, issledovanija, gipotezy [The Genesis of Language] M.: Astrel': CORPUS Publ., 2012.

Shiyan Taras A. - CSc in Philosophy, Foundation for Humanities.

УДК 124.5

## ВАЛЮАТИВНЫЙ АНАЛИЗ В МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ АРСЕНАЛЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Коротченко Ю. М.

***Аннотация:** раскрывается методологический потенциал валюативного анализа как исследования коллективного сознания, централизованного особой смысловой целостностью, задаваемой матрицей оценочной интерпретации (валюативом). Данная матрица определена как модель интерпретационной активности коллективного социального субъекта. Особое внимание уделено языку, на котором публично «говорит» субъект коллективного сознания, задан синтаксис такого языка, осуществлено аналитическое расщепление самих оценок и их объектов, в то время как для субъекта валюатива эти объекты, подчеркивается автором, не мыслятся отдельно от оценок в валюативе. Семантика и прагматика валюативного языка задает правила оценочной интерпретации, и эти правила связывают оценки с объектами оценивания. Определена коммуникативная функция валюатива. Отмечается разрушительный потенциал полярности оценок в составе одного общества. Проанализирован валюатив крымчанина как пример поливалюативного смыслового и коммуникативного пространства, референтный для российского социума в целом.*

***Ключевые слова:** коллективное сознание, оценочная интерпретация, валюативная матрица, валюатив крымчанина, поливалюативный социум.*

Общество как предмет рефлексии удобно для реализации методологических тенденций в современном философском знании как таковом. Настойчивое обращение к проблематике субъективности, бурное развитие философии сознания, погружение все более широкого круга тематических разысканий в сферу исследования феномена смысла стимулирует поиски методов исследования общества как условия и в значительной степени продукта интерпретационной активности субъекта. Каков же он – субъект интерпретации социального? Это индивид или коллективный субъект – социальная общность? Насколько важен ответ на этот вопрос с точки зрения понимания исторической значимости интерпретационных процессов? Как проявляет себя интерпретационная активность, каковы ее результаты – как актуальные, так и потенциальные? Возможно ли аналитическое структурирование содержания сознания субъекта интерпретации социального, а если да, то на какие элементы? Если идет речь об интерпретации, то правомочным является также и вопрос о языке, на котором мыслит и говорит субъект интерпретации. Каков он – язык субъекта социально-оценочной интерпретации? Существуют ли социальные объекты в абстрагировании от возможности и факта их интерпретации субъектом? Каковы основания и последствия интерпретационных совпадений и различий? Каков коммуникативный потенциал оценочно-интерпретационных процессов? Ка-

ков он – интерпретационный Другой? Как можно специфицировать сформулированные выше вопросы относительно региональных обществ России?

Для нас здесь интерес представляет социальный субъект как субъект сознания с особым содержанием. Это сознание активно – оно интенционально оценочно, всегда нацелено на объект интерпретации. Этот объект может быть любым: бытовые явления, предметы потребления, жизнь селебрити, например. Но он может быть и объектом, осмысление которого некими «Мы» влияет и на социальную структуру общества, и на общественно значимые процессы вплоть до хода истории (от скандалов по типу «Уотергейта» до социальных революций и побед или поражений в мировых войнах). И тогда это «Мы» не может быть отнесено к сверхмобильным солидарностям соцсетей на период «актуальности» поста на обыденную тематику. Это «Мы» со своим исторически сформированным фундаментом и со своей исторической перспективой, надындивидуальный социокультурный субъект, и его сознание нацелено на объект, который составляют исторические личности, лидеры общественных движений; общественно значимые действия людей и их социальных объединений; это социальные явления, институты, события и процессы; это то, в чем вышеперечисленные объекты репрезентируются: языковые практики, художественные образы, системы идей и идеалов. К общерефлексивным основаниям и для обнаружения такого субъекта в социокультурной среде, и для конструирования его образа, можно отнести фундаментальные социологические теории социального действия М. Вебера и Т. Парсонса, теорию двух видов солидарности Э. Дюркгейма, концепцию социального пространства, расчерченного на территории социального капитала П. Бурдьё, сильную программу культурсоциологии Дж. Александера, понимание социального действия как осмысленного и аналогичного тексту в герменевтике П. Рикера, разыскания аналитических философов (обращение к наблюдаемому, эксплицируемому, к проблематике языка как модели поведения, точность и эксплицитность дефиниций и т.п.) – как к рефлексии особого типа, феноменологическую традицию от Э. Гуссерля [1] до ее социально-онтологических аппликаций Г. Зиммелем [2], А. Шютцем [3], П. Бергером и Т. Лукманом [4], Б. Вальденфельсом [5].

Никакие социальные объекты прошлого, настоящего или будущего в высказываниях и поведении коллективного субъекта не оказываются нейтральными. Люди делятся на героев, мучеников и врагов; их действия – на подвиги, преступления, разрешенные, запретные, обязательные, т.е., на соответствующие и не соответствующие неким нормам; социальные процессы и структуры – на приносящие благо и не приемлемые как антиблаго, т.е., на принадлежащие и отвергаемые принимаемой системой ценностей; герои, мученики, враги, нормы, ценности репрезентируются в особом языке – оценочно-модальном, в художественном творчестве, идеологии. Для субъекта некоторого коллективного сознания социальные объекты существуют как нерасторжимые с их оценками согласно некоторой системе, причем именно такой, какая в своей целокупности сформировала именно это коллективное сознание и никакое другое. Феномен совпадения у разных индивидов оценок одних и тех же фрагментов социальной реальности относится к наблюдаемым в обществе. Он обнаруживает себя в публичных высказываниях и действиях даже если и

отдельных людей, то при этом от имени «Мы». Это высказывания и действия с интенцией приглашения к согласию с содержанием таких высказываний и с необходимостью совершать такие же действия – к поддержке и пополнению этого «Мы». Однако к наблюдаемым феноменам жизни общества относится также несовпадение связи между фрагментами социальной реальности и их оценками разными «Мы»: не редки случаи, когда одна и та же оценка, например герой, связывается в некотором коллективном сознании с личностью, которая в другом коллективном сознании оценивается как враг. В таком случае коммуникативный универсум социума поляризуется, конфликт социальных интерпретаций несет в себе разрушительный потенциал огромной силы, что мы видим на примере современной Украины в региональном масштабе и в масштабе глобальном – на примере противостояния России и коллективного Запада. В связи с этим, представляется целесообразным аналитическое расщепление объекта оценки и самой оценки, выявление типовых оценок, объединение их в некоторую структуру, служащую моделью интерпретационной активности коллективного сознания.

В [6, с. 36] была получена интерпретационная матрица, позволяющая эксплицировать оценочное содержание сознания коллективного субъекта. Мы назвали эту матрицу валлоативом и наделили ее следующими идентификационными показателями:

- персонификаторы коллективного субъекта: герои, мученики, враги;
- нормы;
- ценности;
- формы репрезентации: язык, художественное творчество, идеология.

Но пока это только абстрактная, нефиксированная модель. Она становится фиксированной, когда заданы правила интерпретации – правила связывания имен оценок с элементами социальной реальности. Как возможна экспликация этих правил? Очевидно, что из публичной риторики от лица некоторых социальных «Мы». Эта риторика репрезентирована в публичных текстах. Текст особого рода становится эмпирией социального исследования как пространство смысла социального действия, как зона самовоспроизводства общества в субъектной структуре, поскольку социум воспроизводится так, как его интерпретируют различные «Мы». Уместно назвать такой текст валлоативным. Его появление в публичной сфере всегда связано с социально значимыми обстоятельствами: годовщинами исторических событий, резонансными событиями, происходящими непосредственно, предвыборными кампаниями и самими выборами, появлением текстов от лица других «Мы» и т.п. Такой текст включает высказывания с особой структурой –  $\langle v; f \rangle$ , обнаружение которой как раз и позволяет эксплицитно расщепить собственно оценку и ее объект. В этой структуре элемент  $f$  – объект оценки, а  $v$  – элемент синтаксиса языка валлоатива. Их связь формирует высказывание коллективного субъекта на языке валлоатива этого субъекта – своего рода, конкретно-валлоативное определение некоторого социального объекта. На этой основе могут быть составлены валлоативные толковые словари. Анализ валлоативного языка на уровне экспликации его синтаксиса в рамках социально-философского исследования основывается, во-первых, ориентацией последнего на субъектную составляющую

общественной жизни, а во-вторых, – на раскрытие смыслов социальной жизни исходя из текстов, которые социальные субъекты создают именно на этом особом языке. Именно элемент *v* делает высказывание валлоативным. Что он представляет собой? В вербальной части это некие лексические маркеры, выражения и грамматические структуры естественного языка с оценочной семантикой. В этом смысле, валлоативный язык содержит в себе некий субъязык естественного языка. Тогда в построении валлоативного языка возможны две стратегии.

Во-первых, можно построить некоторый семантически «тощий» язык, который бы содержал только маркеры и был бы лишь синтаксисом. Объектную *f* выполняли бы выражения из любых других сфер, потенциально данных. Валлоативный искусственный язык тогда становится своеобразной дополнительной одеждой, набрасываемой на внешнюю валлоативу реальность. Во-вторых, существует возможность, опять-таки на основе имеющейся совокупности валлоативных языковых маркеров, абстрагировать формально-языковую структуру актуально присутствующих валлоативных текстов. В этом случае мы получим множество семантически и даже прагматически богатых, но уже специальных языков – языков конкретных валлоативов.

Обе стратегии представляются эффективными, более того, для нас выглядит последовательным реализовать сначала первую как теоретическую возможность, акцентируя внимание на собственно валлоативных маркерах, а затем – вторую как прикладной вариант. Для реализации первой стратегии важнейшим оказывается вопрос о структуре валлоативного высказывания.

Зададим алфавит *v*-части валлоативного языка в общем виде применительно к русскому языку, валлоативный фрагмент которого обозначим как Rusval.

В этот словарь входят:

1. Валлоативные модальные операторы:

1.1. непосредственно имена строчек валлоативной матрицы: «герой», «враг», «мученик», «норма», «ценность», «язык», «художественное творчество», «идеология»;

1.2. нормативные, оценочные, аксиологические и этические и эстетические и идеологические операторы, соответственно: «запрещено», «разрешено», «преступление», «подвиг»; «плохо», «хорошо», «позитивно», «негативно», «оптимально», «эффективно»; «благо», «ценность»; «нужно», «ненужно»; «добро», «зло», «нравственно», «безнравственно», «правильно», «неправильно»; «художественно ценно», «художественно неверно», «прекрасно», «безобразно»; «идеологически верно», «идеологически неверно» и их возможные синонимы;

2. Валлоативные операции:

2.1. операции использования отрицательных частиц, а также аффиксации с префиксами и суффиксами, сообщающими дополнительные валлоативные градации корневым элементам слова: отрицательные префиксы, суффиксы с оценочной семантикой, отрицательные частицы;

2.2. операция ударения с функцией ударения выделять отдельно взятый фрагмент высказывания как особо значимый;

2.3. операция написания особым шрифтом фрагментов высказывания, имеющих ту или иную валлоативную значимость;

3. технические знаки: знаки пунктуации (вопросительный знак может выражать сомнение в принадлежности валлоативу, восклицательный – эмоциональную наполненность, равнодушие и т.д.).

Все грамматические свойства валлоативных элементов заимствуются валлоативным языком из языка естественного. Элементы алфавита  $v$ -части языка Rusval подчиняются, например, грамматике русского языка и выполняют все полагающиеся функции в предложениях. Среди этих функций мы выделяем одну, а именно – валлоативную, делающую язык языком валлоатива. Еще раз подчеркнем, что аксиологичность есть лишь частный аспект валлоатива, разновидность внутри более богатого класса модальностей, включающего все многообразие валлоативных характеристик. В связи с вопросом о специфической структуре валлоативного высказывания возникает и столь же важный вопрос об их истинности. Представляется, что при учете эксплицированной структуры валлоативного высказывания может более корректно рассматриваться вопрос об их истинности или ложности. Во-первых, истинной или ложной может быть фактическая часть высказывания, если валлоативный оператор применяется к целому фактическому. Но тогда снимается сама проблема истинности именно валлоативного высказывания. Как вообще в логике определяется значение правильно построенного высказывания – формулы? Формулы могут быть всегда истинными, всегда ложными, выполнимыми в зависимости, например, от принимаемых в таблице значений. Функцию подобной таблицы задает валлоативная матрица конкретного валлоатива как некоторая фиксированная модель. В ней заданы исходные значения: определены имена героев, мучеников и врагов, перечислены нормы, ценности, сформулированы идеологические императивы. Согласованность с определениями, заданными валлоативной матрицей отдельно взятого валлоатива, сделает высказывание истинным в данной матрице или ложным в ней. Например, пропозициональная функция « $X$  – герой» будет превращаться в истинное высказывание в зависимости от того, включены ли подставляемые в нее имена в множество имен героев в данной матрице или нет. Поэтому можно говорить о валлоативной истинности как выполнимости в матрице валлоатива, но при этом, подчеркнем, речь идет не об объективном положении дел, а о «валлоативной правде». Это не просто выполнимые валлоативные высказывания – они выполняются, т.е. соответствуют правилам приписывания ярлыков, хотя бы в одной ячейке валлоативной матрицы. Выполнимость во всех ячейках можно тогда определять как валлоативную общезначимость. Специально валлоативных логических семантик мы не встречали, хотя этот вопрос и представляет, на наш взгляд, большой прикладной, в частности, правоведческий, интерес. Отметим, что в законодательстве речь идет только об оценочных модальностях, представляющих частный случай валлоативных. Однако с точки зрения предлагаемой структуры валлоативного высказывания становится ясным, что мигающая истинность или ложность такого высказывания определяется субъективным состоянием, за которое нельзя уголовно наказывать. Связанным с вопросами об истинностном статусе валлоативных суждений и об их логической структуре является вопрос о

свойства ложных сообщений, их возможном валлоативном статусе и важности их распознавания в социальной коммуникации. Изучение ложных сообщений является сегодня актуальным вследствие широкого их распространения в сфере социальной коммуникации. Создание текстов, в которых сочетаются очевидные истины, вероятностные прогнозы, непосредственно не проверяемые интерпретации прошлого, сегодня является неотъемлемой составляющей рекламных, политических и иных коммуникационных технологий. Особую актуальность проблема разграничения истины, лжи и их разновидностей в такого рода комплексном сообщении приобретает в трансформационном, заведомо конфликтном, социуме, в котором столкновение противоречивых валлоативных характеристик может вызвать критические последствия. Теоретический же аспект актуальности данной проблематики состоит в необходимости дифференцировать содержательно разные термины лжи и обмана, выявлении коммуникативных механизмов достижения эффекта обмана и экспликации валлоативной составляющей обмана.

Интуитивно кажется ясным, что такое ложь. Но все ли ложные сообщения одинаковы? Например, есть ли разница между высказываниями «Волга впадает в Тихий океан» и «Если бы не гений Сталина, СССР не выиграл бы войну с фашистской Германией» или «дважды два – восемь» и «Вступайте в нашу торговую сеть, платите взнос и станете миллионером»? Одинаковы ли здесь механизмы выявления ложности, степень выраженности субъективной составляющей смысла, наконец, сферы реализации последствий того, что в эту ложь поверят, и т.п.?

Для нас представляет интерес рассмотреть такую разновидность ложных сообщений, которая влияет на формирование валлоативной модели адресатами этих сообщений и, таким образом, навязывает некоторые перспективы поведения адресатов, делая, его в известной степени, предсказуемым для адресанта.

Представляется, что ложным является такое сообщение, содержание которого не соответствует реальности (искажает, противоречит проверенным и закрепленным в документах, например, данным). Если сделать такое сообщение средством выражения и навязывания оценки, то, очевидно, фактическая сторона окажется предельно минимизированной и полностью подчиниться валлоативной. В этом классе, в свою очередь, можно выделить, по крайней мере, следующие подклассы. Один из них включает валлоативные высказывания, в которых вырожденность фактической стороны оправдана, более того, имеет непреходящую важность для человечества. Имеются в виду суждения гуманитарного дискурса и сообщения, порождаемые культурой. Реальность культуры – это реальность воображения, представления, ее тексты принципиально не сводятся к области денотатов и являются самооценными. С категорией оценки, как известно, связывает эту специфику сообщений культуры Г. Риккерт. То, что принято называть гуманитарными науками, Риккерт как раз и называет науками о культуре. Трудно себе представить предложение «Хорошо, что сила тока измеряется амперметром» и при этом совершенно «естественным» выглядит высказывание: «"Братья Карамазовы" – хороший роман». Однако среди валлоативных высказываний с вырожденной фактической компонентой есть такие, в которых это вырождение носит умышленный характер, т.е., фактическая сторона есть, кому-то известна

и намеренно скрывается. Есть оценочные высказывания, в которых информативная сторона не то чтобы нивелируется в той или иной степени, но «откладывается на будущее». То есть, денотаты используемых имен якобы должны возникнуть (предсказания конца света, наступления коммунизма, эры процветания в случае избрания того или иного претендента на какой-либо пост и пр.). В первом случае речь идет об обмане актуальном, во втором – о заведомо или незаведомо ложных обещаниях, которые можно охарактеризовать как возможный обман. И в том, и в другом прецеденте должна создаваться видимость правды – полного представления – будущей – фактической стороны в структуре оценочного рассуждения, иллюзия адекватности навязываемой оценки. Очевидно, что обман предполагает наличие адресанта (сообщающего ложь), адресата («жертву обмана»), средства обмана (знаковый ряд – в нашем случае – оценочное рассуждение). Перечисленные компоненты свидетельствуют о принадлежности обмана как особой разновидности ложного сообщения сфере коммуникации и позволяют трактовать его как средство целенаправленного воздействия на сознание и поведение адресата. Покажем, в чем особенности коммуникационного механизма выработки валлоативной интерпретации на основе обманного сообщения, принимая во внимание двойственную структуру валлоативного суждения. Обман является таковым только для адресата, адресант же знает истину и намеренно ее искажает. Таким образом, для адресанта есть как бы два сообщения: явное, искажающее реальность, и скрытое, которое не должен знать адресат и которое составляет истину. То есть, так называемая целевая аудитория должна обладать минимальной, а лучше нулевой, информацией о том, что сообщается. Это создает невозможность полной верификации информации. Тогда можно выйти из рациональной сферы в иррациональную, в сферу чувств, а именно – доверия и надежды. Теперь обратимся к собственно валлоативной составляющей сообщения. Со стороны адресанта навязываются определенные желаемые валлоативные смыслы. При этом адресат уже обладает спектром таких смыслов, составляющих его отношение к содержанию высказывания. Эта валлоативная семантика может полностью совпадать с желаемыми смыслами, полностью не совпадать с ними, совпадать частично. Задача адресанта: в двух последних случаях – откорректировать наличествующие у адресата оценки в сторону желаемых совпадений, а в первом – не изменить и закрепить. Идеально для адресанта достижение полного соответствия связей валлоативных модальностей и объектов оценки адресата преследуемым, в конечном счете, отправителем сообщения интересам. Итак, в «обманной коммуникации» всегда присутствуют скрытые интересы адресанта, явное сообщение, искажающее реальное положение дел (актуально или в перспективе) и валлоативная реакция, навязываемая адресату (негативная – не поверит, будет плохо, поверит – очень хорошо). Отметим, что, в отличие от истинных сообщений, «обманные», в особенности, адресуемые к массовому сознанию, нуждаются в особом семиотическом антураже. Имеются в виду аудио- визуально-имиджевые и т.п. суггестивной направленности мультимодальные социально-семиотические эффекты.

Ложность, таким образом, – неоднородна. Среди всего разнообразия выделяемы сообщения, намеренно скрывающие истину. Именно они представляют собой средство манипулирования сознанием и поведением адресата. Такие сообщения носят выражен-



но валлоативный характер в силу своей побудительной интенции, влияют на формирование субъективного, иррационального по своей природе, эмоционально окрашенного отношения к содержанию сообщения, в отличие от, например, научных заблуждений или ошибок, и могут быть охарактеризованы как обман. В структуре такого сообщения валлоативная сторона превалирует над информационной, последняя же или в принципе не проверяема (когда сообщение содержит пустые имена) или проверяема частично, или только в будущем, в то время как валлоативная реакция формируется уже в процессе непосредственного восприятия сообщения. В связи с выделенными валлоативными характеристиками ложных сообщений имеет смысл определить критерии ложности в валлоативной матрице. Представляет интерес также вопрос о специфике обмана внутри валлоатива: она состоит, прежде всего, в том, что заранее предполагается «правдивость» высказываний, выполняющих строчки валлоативной матрицы. «Обманывать» могут лишь необщезначимые в валлоативной матрице высказывания, если они не выполняют какие-то строчки этой матрицы. Но в этом случае, в случае ложности, они и не принадлежат валлоативу. В этом смысле в валлоативе нет обмана: валлоатив «не даст соврать». Но ведь валлоатив может основываться на утверждениях непроверяемого характера, заведомо ложных, опровергаемых научно, эмпирически, исторически и т.п. Так случилось, например, с валлоативом немецкого нацизма, центрированного на идеологической компоненте матрицы, конкретнее – на идее естественного превосходства немецкой нации над остальными. Это происходит сегодня, в современную эпоху, для удобства оправдания лжи названную эпохой постправды. Существенно упрощают механизм обмана современные цифровые технологии: в беспрецедентно короткие промежутки времени информацией охватывается беспрецедентно большое количество адресатов, а проверить эту информацию можно только после ее поступления в медиасферу. Однако наличие v-компонента в риторике, формирующей информацию, должно быть сигналом для верификации у критически мыслящего адресата. Валлоатив может быть ложным на метауровне, он может обмануть, он может быть опасным в этих своих качествах. Таким образом, валлоатив, в особенности, если он несет в себе тенденцию к тоталитаризму, нуждается в обосновании с точки зрения науки, опыта, независимой правовой экспертизы извне. Анализ языка конкретного валлоатива на семантическом и прагматическом уровнях, в его фиксированной модели, языка, в высказываниях которого связываются имена оценок и их объекты, обладает значительным эвристическим потенциалом для прояснения сущности оценочной интерпретации социального. И первый шаг к такому прояснению состоит в расщеплении собственно оценки и ее объекта.

Вернемся к вопросу об интерпретационной неоднородности социума. Он относится к проблематике состава его коммуникативного универсума. Выше отмечался разрушительный потенциал полярных интерпретаций внутри одного общества и в масштабе человечества в целом. Представляет интерес в этой связи также рассмотреть интерпретационное поле поливаллоативных обществ – таких, как, например, российское, причем в фокусе его же поливаллоативных регионов. Предлагаем здесь остановиться на валлоативе крымчанина как смысловом средоточии крымского социума.

Со времен Вебера известно, что социальное действие не бывает бессмысленным, а

также оно не бывает без Другого. Социум, с его неустранимой субъектной прошивкой, нерасторжимой взаимной интегрированностью его сегментов, с принципиальной, в связи с вышеперечисленным, нелинейностью причинно-следственных зависимостей, реконструирует себя в интерпретационной активности своих субъектов – наследников, творцов, трансляторов некоторой целокупности смыслов социальной жизни независимо от масштаба социального субъекта – от индивида до цивилизаций и человечества в целом. Живя в Крыму, невозможно не заметить ни самой этой смысловой наполненности жизни крымского общества, ни его смысловой динамики в течение последнего десятилетия, ни региональной специфики смысловой сферы в крымском обществе. Субъектное наполнение нашего социума этнически, культурно, в религиозном отношении – социокультурно в целом, – чрезвычайно неоднородно и сегодня в особенности подвержено атакам информационного толка или атакам в виде непосредственных действий, которые, по задумке тех, кто их разрабатывает, должны привести к размыванию оснований общественного согласия в Крыму. И здесь нельзя недооценивать именно смысловой фактор. Но какая смысловая целостность может объединить такое количество Других друг другу крупных социальных субъектов, заполняющих коммуникативный универсум крымского социума? Это, конечно, должна быть такая целостность, которая бы формировала, в свою очередь, некоего целокупного социального субъекта, включающего многие Я крымского общества. Она поэтому не может быть рождена в результате победы какого-нибудь одного Я этого общества над его Другими Я и в ущерб им. Например, этим Я не может быть какой-то народ только с его культурой и ее логикой. Самое примиренческое название для этого Я – «крымчанин». В 2014 году в сети появилась версия ответа на популярный тогда вопрос. Это был ответ крымчанина: «Крым мой». И этот человек никак не обнаружил свою национальную, религиозную и т.п. принадлежность. Итак, крымчанин как субъектная целостность нашего общества. Субъектная – значит, смысловая. Центрированная валюативным смыслом, связывающим эти многие крымские Я. Собственно, валюатив крымчанина был и до 2014 года. Но не явно, а, скорее, как нечто подразумеваемое в приемлемой для государства форме. Отдельные его стороны оставались как будто в тени, были неудобным предметом для обсуждения и для встраивания в общегосударственную валюативную матрицу. Герои, мученики, враги, язык и идеология общегосударственного валюатива Украины уж точно не включали «поправки» относительно крымской специфики. Этот валюативный раскол центра и крымской периферии дестабилизировал коммуникативное пространство и украинского общества в целом, и крымского в частности. Это в полной мере обнаружило себя в 2014 году: значительный отток крымскотатарского и украинского населения Крыма, действия лидеров Меджлиса (запрещен в России), кровно-родственные связи тех, кто выбрал остаться в Крыму, с теми, кто уехал, при огромном значении этих связей в традициях крымских татар (большая семья), значимость для них коллективных представлений – от социальных норм до религии, – детерминирующая невозможность идти против Своих; даже если они ошибаются или если они могут быть виноваты – они будут оправданы своей социальной общностью и т.д. Однако последующие события – санкции, известная фи-

нансовая, торговая изоляция Крыма и международного масштаба, и внутрисоссийского тоже (банки, торговые Сети, мобильные операторы), водная блокада, проблемы с доставкой грузов до начала работы Крымского моста и сейчас в связи с терактами, взрывы ЛЭП зимой 2015 – 2016 гг., набирающая обороты русофобия со стороны Украины и субъекта, называемого коллективным Западом, – эти обстоятельства своеобразной обособленности Крыма в его новейшей истории, наряду с теми, которые длительное время формировались культурно-исторически, стимулировали самосознание крымского общества – как на уровне принимаемых федеральных и региональных политических документов, так и на уровне осмысляющей активности коллективных субъектов социальной коммуникации в сторону поиска пути преодоления интерпретационных разломов.

### **Собственно, приступим к валюативу крымчанина.**

Он ценностноцентричен. И это не абстрактная ценность, «спущенная» сверху. Это ценность мирной жизни в нашем местоположении – южном, приморском, дышащем своей историей, сплетающей судьбы выдающихся мыслителей, поэтов, художников, ученых, живших в разных государствах на протяжении крымской истории и в исторические периоды, так по-разному переживаемые социокультурными субъектами Крыма в том числе и в настоящее время. Тогда герои – те, кто эту ценность обосновывал, культивировал, воспевал в своем творчестве, защищал и, как очевидно, сейчас защищает в непосредственно военном отношении. Среди них знаковые фигуры, в т.ч. коллективные: Гаспринский, Пушкин, Айвазовский, Толстой, герои Эльтигенского десанта, группа «Сокол», защитники Севастополя во всех его оборонах, крымский татарин Амет-хан Султан, снайпер украинка Людмила Павлюченко, современные герои – ополченцы 2014 года, строители Крымского моста, те, кто воюет сейчас, участвуя в очень непростых боях на рубежах РФ со стороны украинской границы, военкоры, ведущие репортажи о положении дел на подступах к этим рубежам, собственно, те, кто воюет – их портреты размещаются на улицах Крымских населенных пунктов, в скверах, на площадях и вдоль дорог. Враги – те, кто угрожает лишить нас этой ценности. В крайней форме – это носители идеологии экстремизма, люди, осуществляющие террористические акции, те, кто лоббирует интересы какой-то одной социальной общности, при этом исключая и существенно снижая границы политической, социокультурной активности другой или даже других. Крымская специфика здесь содержит угрозы по части и украинского национализма с идеалами последнего майдана, и по карте коренного народа, «подогревающей» центробежные, антироссийские ресентиментальные настроения среди крымскотатарского населения, и по части ресентиментально окрашенной ностальгии по Османскому владычеству в горных и прибрежных районах с одновременно присутствовавшим на остальной территории полуострова Крымским ханством. Ностальгия в ресентиментальных тонах здесь связана с исторической памятью об утрате крымскотатарским народом, населявшим Крымское ханство, связи со всемирной мусульманской уммой и об отбрасывании его на религиозную периферию в качестве иноверцев в православной Российской империи после решающей победы над Османской империей в войне за Крым. Нельзя исключать и смысловой угрозы со стороны

культивируемой, но односторонне, исторической памяти о господстве Российской империи на территории Крыма, о культурной, религиозной, языковой, социальной и политической изоляции национальных меньшинств Крыма в этот исторический период. А чего стоит нарратив крымскотатарского коллаборационизма и депортации, конечно, несколько снизивший темп своей внутренней пульсации, стимулированной антироссийскими политическими силами, но в дискуссиях в социальных сетях еще возобновляющийся накануне 18 мая. Значительна в этой связи роль Указа Президента РФ №268 от 21.04.2014 «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, крымскотатарского и немецкого народов и господдержке их возрождения и развития». Уже в 2023 году прозвучали призывы в том числе и со стороны руководства Республики Крым, именно к переосмыслению событий, связанных с депортацией крымских татар. Нет сомнения в том, что это переосмысление эффективно не может быть осуществлено вне изучения оснований логики этой культурной компоненты, неотъемлемой от общекрымского социокультурного ландшафта. Нормативное наполнение нашего валюатива: традиционное, обрядовое, фестивальное, религиозное и т.п. многообразие нормально, если не нарушаются базовые права человека и законы РФ. Ценность была названа выше. И она также восходит к многообразию субъектов – Других, но совпадающих в том, как они дорожат этой ценностью – той же, но иначе. Это «иначе» должно стать предметом тотальной просветительской деятельности – от детских дошкольных учреждений до университетов, от детской литературы до публицистики, от популяризации художественных образов до плакатной живописи. При всем социокультурном многообразии Крыма, при всей неоднородности смыслового поля в коммуникативном универсуме нашего общества, при всей настойчивости и изощренности попыток углубления этой неоднородности как извне, так и изнутри, само это многообразие на фоне событий, протекающих в настоящее время в отдалении от России, а также и в непосредственной близости к ней, в самой России и, в частности, Крыму, – обращает нас к плодотворности философии всечеловеческого. Именно идеология, в основе которой лежала бы рефлексия, заложенная в этой философии, – с ее интенцией не просто терпимости к Другому, но с ее полаганием Другого, Других, с несомненностью равенства Других культур на основе поиска того же иначе, с пониманием ущербности слепоты в отношении Другого, – именно такая идеология могла бы обосновать валюатив крымчанина как целокупного субъекта нашего общества. Это региональный уровень. Но Россия – поливалюативна. Региональные валюативы вкладываются в общероссийский. А в мировом масштабе такая оптика выводит нас к идее многополярного, т.е., всечеловеческого мира. Идеология, выстраиваемая на рефлексивных основаниях философии всечеловеческого, объясняет и пантеон героев, и, соответственно, задает горизонты видения антигероев – врагов. И далее по всей валюативной матрице – нормальное и аномальное, подвиги и преступления; ценное и не приемлемое; язык, семантика и прагматика которого содержат именно такие, а не иные связи между именами оценок и собственно их объектов; художественное творчество, воплощающее эти связи в художественных образах. Как предмет социально-философской рефлексии валюатив поливалюативного социума и его отдельных локаций раскрывается в категориальном ряду, который полагает философия всечеловече-

ского с ее в хорошем смысле идеологическим потенциалом и который позволяет увидеть предмет рефлексии как целостность, неразрывную с субъектностью, разворачивающуюся в своих отдельных аспектах так, что никакой из них не может быть полно понят вне этой целостности, а она – без какого-то из своих аспектов, и наконец, таким образом, собирающуюся, непрерывно реконструирующую себя как осмысляющее себя и мир (миры) человека (людей) целое, не теряющую ни одного «иначе», но относительно «того же».

### Список литературы

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). С. 377-442.
2. Зиммель Г. Экскурс о чужаке / Пер. А.Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 7-13.
3. Шютц А. Чужой. Очерк социальной психологии // Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Науч. ред. перевода Г.С. Батыгин. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 191-206.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Academia-Центр, Медиум, 1995.
5. Вальденфельс Б. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Мотив чужого: Сб. пер. с нем. / Научный ред. А. А. Михайлов; отв. ред. Т. В. Щитцова. Мн.: ПроPILEI, 1999. С. 123-140.
6. Коротченко Ю.М. Валюативные модели социального: герои и ценности. М.: ИНФРА-М, 2018.

### Сведения об авторе

Коротченко Юлия Михайловна – доктор философских наук, Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского.

### Korotchenko Y. M.

### VALUATIVE ANALYSIS IN THE METHODOLOGICAL ARSENAL OF SOCIAL PHILOSOPHY

*Abstract: It is revealed the methodological potential of valuative analysis as a studying the collective consciousness centered on a special meaningful integrity defined by the matrix of valuative interpretation (valuativ). This matrix is defined as collective social subject's interpretative activity model. Particular attention is paid to the language which the subject of collective consciousness publicly "speaks", the syntax of such a language is set, an analytical*

*splitting the evaluations themselves and their objects is carried out, while for the subject of the valuativ, these objects, the author emphasizes, are not thought separately from the evaluations in the valuativ. The semantics and pragmatics of the valuative language sets the rules for valuative interpretation, and these rules link evaluations with the objects of evaluation. The communicative function of the valuativ is determined. The destructive potential of the polarity of evaluations within one society is noted. The valuativ of a Crimean is analyzed as an example of a polyvaluative meaningful and communicative space being a referent for Russian society as a whole.*

**Keywords:** *collective consciousness, evaluative interpretation, valuation matrix, valuation of a Crimean, polyvaluation society.*

### References

1. Husserl E. Kartezianskie meditacii [Cartesiansche Meditationen] // Izbrannye raboty / Comp. V. A. Kurennoy. Moscow: Publishing House «Territory of the Future», 2005. (Seriya «Universitetskaya Biblioteka Alexandera Pogorel'skogo»). Pp. 377-442. (In Russian).
2. Simmel G. Ekskurs o chuzhake [Exkurs über den Fremden] / Trans. by A. Filippov // Sociological Theory: History, Modernity, Prospects. Almanac of the journal «Sociologicheskoye Obozreniye». St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2008. Pp. 7-13. (In Russian).
3. Schütz A. Chuzhoj. Ocherk social'noj psihologii [Ein sozialpsychologischer Versuch] // Smyslovaja struktura povsednevnogo mira: ocherki po fenomenologicheskoy sociologii / Comp. A. Ya. Alkhasov; Trans. from English by A. Ya. Alkhasov, N. Ya. Mazlumyanova; Scientific translation ed. G.S. Batygin. Moscow: Institute of the Public Opinion Foundation, 2003. Pp. 191-206. (In Russian).
4. Berger P., Lukman T. Social'noe konstruirovaniye real'nosti [The Social Constructing of Reality]. M.: Academia-Centr, Medium, 1995. (In Russian).
5. Waldenfels B. Otvet Chuzhomu: osnovnye cherty respozivnoj fenomenologii [The Response to the Alien] // Motiv chuzhogo / Scientific ed. A. A. Mikhailov; responsible ed. T. V. Shchitsova. Minsk: Propylaea, 1999. Pp. 123-140. (In Russian).
7. Korotchenko Ju.M. Valjuativnyye modeli social'nogo: geroi i cennosti [The Valuative Modeling of Reality] M.: INFRA-M Publ., 2018.

Korotchenko Yuliya M. – DSc in Philosophy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

УДК 340.12

## О ВОЗРАСТАНИИ СОЦИАЛЬНОЙ РОЛИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Кацапова И. А.

***Аннотация:** В статье ставится вопрос о статусе философии права как междисциплинарной области знания, рассматривается проблема адаптации философско-правового знания к современным условиям общежития, в контексте культурно-исторической преемственности её идей, смыслов, направлений.*

***Ключевые слова:** философия права, междисциплинарное знание, право, мораль, правосознание, культурно-историческая преемственность.*

Философские дискуссии в наши дни в большой мере ориентированы на осмысление проблем, связанных с цифровыми технологиями, цифровым обществом, искусственным интеллектом и т.п. Однако для современной общественной жизни столь же актуальной является и тема осмысления социального статуса философии права. Дело в том, что современные интеграционные и модернизационные процессы, связанные с изменением системообразующих структур цивилизаций, предполагают глубинные перемены не только в экономических и политических сферах общественной жизни, но также и в социальных и культурных областях. На уровне международных, межгосударственных отношений, как и на уровне социально-политических преобразований конкретного государства эти процессы способствуют актуализации дискурса и вокруг философско-правовых проблем. Содействует этому то, что все рассуждения о праве, о правовом порядке, или о правовой реальности опосредованы условиями социально-политического, экономического развития как международных, межгосударственных отношений, так и конкретного национального государства, в общественной жизни которого понятия «право», «правопорядок» не существуют автономно, а обусловлены условиями развития социокультурного пространства, в котором все стороны социальной жизни опосредованы рядом исторических закономерностей.

Особая актуальность философского осмысления права как социального явления и понимание его общеисторической перспективы определяется также современными процессами формирования нового «мирового порядка», условия которого затрагивают сегодня практически все сферы жизнедеятельности, в том числе и общественные связи, и коммуникативные отношения. В этой связи, именно современная философия права может способствовать обоснованию и принятию позитивных решений по многим вопросам социально-политической реальности. И изучение основ права – теории, философии и методологии права – послужит необходимой предпосылкой понимания права, его социальной роли и надлежущего его использования. Потому что право, наряду с нравственностью, вполне способно выступить в качестве универсального сред-

ства не только в форме межличностной коммуникации, но и в качестве посредника международных связей, обеспечивая необходимые социокультурные условия для реализации мировой правовой реальности.

В условиях современных процессов интеграции и модернизации, при которых остаются открытыми вопросы о чрезмерной политизации права, о роли и значении международного права, важно учитывать, что новая позиция в теоретическом знании и исследовании права способна оказать существенное влияние на правовую реальность. Принципиальное значение имеет то, что социальный характер права сегодня не исчерпывается рамками позитивного права, а усиливается тенденция обоснования социальной роли и значения т.н. негосударственного права, что, по сути, создает условия для формирования более гибкого отношения к представлениям о правовом плюрализме [1, с. 28].

Не является секретом, что сегодня проблема правового вообще полностью принадлежит юристам, которые много говорят о значении правопорядка и права как такового, уделяя при этом мало внимания необходимым в социальном пространстве смыслам, таким как моральные и идеальные основы права. С юридической точки зрения такое положение можно рассматривать как естественное, т.к. современного юриста профессионально готовят анализировать законодательные акты и судебные решения с тем, чтобы он умел извлекать правовую доктрину из этих официальных источников. Суть правового мышления профессионального юриста заключается в том, что в своей деятельности в первую очередь он должен ориентироваться на законодательные и процессуальные проблемы, в силу чего проблемы моральных или идейных основ права остаются за рамками его юридического сознания. Для юриста общие принципы права, которые он применяет в своей практике, являются «непреложной данностью», он может их оценивать «только в контексте всех прочих признанных принципов права» [2, с. 84], и не может ставить их под сомнение. Невольно юрист становится «орудием, звеном в цепи событий», а не их «сознательным инициатором» [Там же]. Юрист как бы подстраивается под обстоятельства, а не анализирует их с точки зрения должного или сущего.

Общая теория права, обобщая накопленный юридической практикой и отраслевыми юридическими дисциплинами материал, так или иначе, нацелена на решение юридически значимых для жизни общества вопросов – это проблемы законодательства, правоприменения, проблемы правовой культуры. Стремясь концептуально обосновать и обобщить эти проблемы, общая теория права с необходимостью ориентируется на философию, в частности, используя методы философского анализа. Правда, при этом общей

теорией права, ее концептуальной частью, занимаются теоретики так называемого правового позитивизма, который ограничен рамками юриспруденции, и, в частности, юридической догматикой. Юридический позитивизм ориентируется на традиционный подход к праву, согласно которому, существует только юридическое право, всякого рода «сверхпозитивные» основания права на этом уровне не воспринимаются серьезно. В тоже время, правовой позитивизм, ориентируя граждан на законопослушное поведение, ис-



ключает обсуждение каких бы то ни было условий консенсуса. Несмотря на то, что право, являясь социальной нормой, внешне ограничивающей действия индивида в общественной жизни, одновременно содержит в себе не только требование подчинения некоторому высшему принципу, но и наличие обязательств, принимаемых именно индивидом.

Бесспорно, именно юридическая наука наиболее полно исследует право. И тем не менее, объективное познание природы, структуры и содержания права в полном объеме не может быть выполнено рамками только позитивной юридической науки. Проблема заключается прежде всего в методологии, в способах познания права и правовой реальности. Сегодня юридическая наука, в частности, в области общей теории права, во многом пересекается с различными разделами философии – например, концептуально анализируя вопрос о том, в чем состоит значение суждений права и всегда ли они являются истинными или ложными, она опирается в основном на философскую логику. Иначе говоря, общая теория права в той или иной форме, даже при решении профессиональных вопросов вынуждена делать выбор позиции по тем или иным проблемам, которые неявным образом обсуждаются именно философией, а не являются сугубо правовыми.

Юридическая наука, занимаясь философско-правовой проблематикой, выявляя мета-юридическое значение права, определяя идеальные и моральные смыслы права, зачастую делает это при помощи тех же методов и навыков, при помощи которых некогда рьяно оберегался закон. В рамках же новой философии (философии права), как отмечает классик современной политической и экономической мысли Ф. Хайек, те же самые юристы, «столь же непреднамеренно, превращаются в революционную силу и столь же эффективно переделывают закон во всех его деталях» [2, с. 85]. К тому же современная ситуация в юриспруденции такова, что лидерство от профессионалов частного права перешло к специалистам в области публичного права [Там же], а это в свою очередь подразумевает, что современные юристы, «в качестве инструмента общего, не ими созданного замысла, превратились в орудие не принципов справедливости, а аппарата, в котором индивидуум вынужден служить целям своих правителей» [Там же] (курсив – И.К.). Последствия такого расклада сил вполне очевидны, и, к сожалению, касаются они уже темы универсальных прав личности и ее свободы. Понятно, что для официальной концепции права – «идея прав, которыми индивиды могут обладать как противовесом государству и которые имеют преимущество перед правами, четко определенными в законодательстве» [3, с. 10], в принципе неприемлема. И в этой ситуации беспокоит в большей мере то, что в современных условиях трансформации права – право в качестве главного защитника личной свободы, – подчеркивает теоретик права Ф. Хайек, – «обречено на исчезновение» [2, с. 85].

Другой теоретик права, итальянский юрист Б. Леони, предлагает для тех, «кто ценит личную свободу» вообще «пересмотреть место индивида внутри правовой системы как таковой» [4, с. 25]. И одна из ключевых идей, сформулированных в его концепции, сводится к необходимости проведения различия между правом и законодательством. По его мнению, характерной чертой современной эпохи, наряду с научным и технологическим прогрессом, является «растущее значение законодательства почти во всех правовых системах мира» [4, с. 20]. И не секрет, что именно в законодательстве сегодня видят средство

от всех бед и зол, не подвергая сомнениям саму идею о том, что «закон может не совпадать с законодательством». Понимание принципа различия между правом и законодательством позволит не только адекватно совершенствовать процесс правотворчества, но и вполне благоприятно отразиться на правовой политике в целом.

Действительно, парадокс нашего времени заключается именно в том, что нами управляют законы, которые составляют набор официально принятых приказов. И, чтобы верно представлять себе пределы официально «действующего» законодательства, необходимо сориентироваться на классическое правило: незнание закона не освобождает от ответственности. В данном случае, учитывая то, что простой человек не только ни знает содержания очень многих законодательных актов, но более того, о существовании многих из них он даже и не подозревает, можно понять, что, проявляя неосознанную небрежность в их соблюдении, он подвергает себя значительному риску. Б. Леони, например, обеспокоен тем, что современное законодательство «практически несовместимо с личной инициативой и правом принятия решений» [4, с. 25]. В этой связи он предлагает задуматься над вопросом о том, «совместима ли в принципе личная свобода с нынешней системой, в которой законодательство является центром правовой системы, а правовая система практически отождествляется с законодательством» [Там же].

Сегодня принято считать, что законодательство – это благо само по себе. Однако итальянский юрист это опровергает и подчеркивает, что как раз именно избыточное законодательство препятствует реализации принципа – верховенства права. Идея верховенства права, согласно которой право возникло раньше государства, и, соответственно, именно оно должно формировать государственную политику, является центральной идеей всякой политической науки. В практической же плоскости ситуация выглядит несколько иначе: современное право зависит от государства, только потому, что, по существу, вырабатывается самой Властью. Законодательство зависит от государственной политики в том смысле, что не может препятствовать ей или быть ей судьей [5, с. 403], потому что сегодня законодательство – «это конечный пункт процесса, в котором власть всегда торжествует, часто над индивидуальной инициативой и свободой» [4, с. 22]. В таком случае, понятно, почему сегодня трудно требовать от тех, кто управляет обществом, быть справедливыми.

Надо заметить, что социальная инженерия – технологический подход в правотворчестве по существу вытесняет его классические формы, когда, например, «законы и институты общественной жизни считались существовавшими от века», когда «законодательство» сводилось лишь к попыткам зафиксировать и сделать известным уже существующий закон, который неизменно воспринимался как данный, когда существовал общий для всех древних законодателей (законник Хаммурапи, Законы Ману, свод правил Солона...) принцип, согласно которому, они не должны были создавать новый закон. Законодатели могли только редактировать существующие нормы, и просто должны были фиксировать закон таким, каков он был всегда.

Концепция закона как «продукта осознанной человеческой воли впервые получила полное развитие в античной Греции» [2, с. 101]. Однако и здесь распространялся принцип, в соответствии с которым изменение закона считалось незаконным действием и, соответ-

ственно, сурово наказывалось. Существовала сложная процедура для изменения основных правил справедливого поведения. Вообще идея, что «закон может быть создан людьми», была чужда мышлению древних народов. Даже римское право, оказавшее огромное влияние на формирование континентальной правовой системы, не было исключением. В Древнем Риме, правовая система которого переживала максимальный расцвет, право рассматривалось как нечто, открываемое судьями и юристами, и не отождествлялось с тем, что создают и за что голосуют группы законодателей. По сути же римляне «разделяли мысль о том, что закон – это нечто, что нужно открыть, а не ввести в действие, и что в обществе нет никого настолько могущественного, чтобы он мог отождествить свою волю с законом всей страны» [4, с. 25-26 ].

Современные же законодатели в процессе законотворчества, выступая от имени граждан и «как бы представляя» их интересы, «оправдывают полное отождествление законодательства и права в современном обществе», ссылаясь, например «на непрерывные изменения, связанные с развитием технологий» [4, с. 21]. Однако такая версия не соответствует действительности, в которой реальными условиями любого будь то технического, или научного исследования являются прежде всего личная инициатива и личная свобода, в которых они как нуждались, так и продолжают нуждаться. Правовая система формируется как система ценностей конкретной общественной формы, поэтому формирование правовой системы не является делом исторической случайности. Например, в исторический период, когда право и законодательная практика только зарождались, формирование права осуществлялось в тесной взаимосвязи с традиционными формами жизни.

Объективация форм права каждой определенной эпохи зависит как от социально-экономических условий времени и места, так и от политической системы форм правления и вообще от всех конкретных условий, определяющих политику господствующего класса. Разумеется, не вызывает сомнения то, что исторические условия каждого общества предопределяют по существу рамки законодательной политики, как и то, что в каждом обществе есть свой уровень жизни, который можно считать нормой, и есть тот самый предел, за которым, собственно, и начинается недостойная крайность. В социальной практике, в силу того, что потребности человека не только субъективны, но и разнообразны, практически не возможно точно определить, где начинается образ жизни достойный человека. В свое время отечественный правовед и социальный философ П.И. Новгородцев подчеркивал, что только право через формальные обязанности способно «взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование» и обеспечить человеку достойный уровень жизни [6, с. 323-325].

По Новгородцеву, осознание человеком того, что в абстракциях права за внешней условностью речь идет о самом главном и существенном в жизни индивида и всего социума: о свободе, справедливости, равенстве, является весьма принципиальным моментом его социальной жизни. В данном случае человек должен понимать, что правовые условности на самом деле это абсолютно необходимые условия достойной человека жизни, всех и каждого. И определенно, достичь совершенной и развитой социальной организации без освоения и практического утверждения права как императивного принципа: собственной

человеческой природы, так и своего разума, совести, воли, практически невозможно.

Многими современными учеными понятие права определяется как «данность, смысл которой заключается в реализации идеи права», которая рассматривается в качестве «элемента культуры», фактически относящегося к категории ценности [7, с. 16]. Такой подход имеет важное значение и не только научное, но и практическое, и даже нравственное, поскольку позволяет обратить внимание не столько на связь права с государством, его социокультурные и социально-классовые основы и детерминанты, сколько на его духовные аспекты, которые определяют смысл права в его связи с идеалами. В частности, с общественным идеалом, а также с правовым идеалом, с правовой культурой и даже с правовой идеологией, т.н. политикой права.

Познание права как типа социального института, а также познание его сути и смысла, это удел не только юридических наук, но и общественных. Развитие современной юриспруденции допускает, а «методологическая рефлексия всех общественных наук подтверждает, что теоретик не способен дать теоретическое описание и анализ социальных фактов, если он в то же время не участвует в деятельности по оцениванию, по выработке понимания того, что на самом деле хорошо для человека и чего действительно требует практическая разумность» [8, с. 19]. Общественные науки не просто рассуждают о том, что тот или иной объект или предмет – фактически существует, они описывают и анализируют тот или иной объект или предмет исследования, раскрывая по сути их смысл, цели и значение, как социального явления.

Как известно, история многочисленных и многообразных учений о праве, его основах и сущности изучается юридической дисциплиной, которая в настоящее время часто называется «историей политических и правовых учений». Однако, в начале XX века она чаще называлась «историей философии права». Понятно, что за много веков истории правовых учений сложился круг основных проблем, традиционно решаемых философией права – это вопросы о целях и происхождении права, о его соотношении с государством, обществом, с природой человека, с религией, моралью. К ним относят также вопросы о формах права, его смысле. Конечно, в разные времена решения этих проблем предопределялись особенностями существовавших обществ, их правовых систем и форм общественного сознания, а также многообразием идеалов и интересов тех социальных групп, которые составляли то или иное общество.

В настоящее время, несмотря на масштабность (обширность)<sup>1</sup> современной литературы на темы: «философия права» или «о философии права» - единого представления о ней и ее предмете в целом не сложилось.

Одни авторы определяют философию права посредством описания ее задач: «Философия права исследует смысл права, его сущность и понятие, его основы и место в мире, его ценности, значимость его роли в жизни человека, общества и государства» [9, с. 7]. Другие авторы отождествляют философию права с гносеологией права, утверждая, что: «Философия права изучает то, какими путями, методами, способами происходит самопознание правовых явлений и процессов, какова их гносеологическая природа» [10, с. 4].

<sup>1</sup> За последнее время издано много учебников, учебных пособий, хрестоматий по истории политико-правовых учений, много первоисточников по истории философии права, Антология в 5-ти тт.

То есть, «философию права можно охарактеризовать как разработку логики, диалектики познания правового бытия» [Там же]. Философию права сводят также и к методологии, подчеркивая, что: «Это система методов, (...) и учение о них», которая является «лишь ее частью...». В общем же утверждается, что «философия права является интегральным руководством в научном познании и познавательным стержнем любого правового исследования» [10, с. 5].

По мнению современников XIX – нач. XX века, например, отечественного юриста И.В. Михайловского, философия права «приводит в гармоничное единство всю совокупность юридических знаний... она связывает юридические науки со всей совокупностью духовной жизни человека» [11, с. 31]. И если Михайловский считал, что философия права «приводит в гармоничное единство всю совокупность духовной жизни человека...», то в творчестве П.И. Новгородцева, С.Л. Франка философия права широко обоснована и исследована как часть социальной философии.

Франк, например, писал, философия права есть наука «не модная», «не плод умственных настроений новейшего времени, а наука, освященная давней, древнейшей традицией». По мнению Семена Людвиговича, философия права будто конкурирует «с замыслом социальной философии», в то время как по основному, традиционному содержанию, она, скорее, ориентирована на познание общественного идеала, на определение того, каким должен быть разумный, справедливый, «нормальный» общественный строй. Франк также утверждал, что законность такого рода исследований оправдана исторически, как естественная потребность «человеческого духа», потому что во все времена люди интересовались тем, что «есть подлинная правда» и, что «должно быть в их общественной жизни» [12, с. 21].

Социально-философское познание философией права, по мнению Франка, не исчерпывается, ибо, «кроме вопроса об общественном идеале остается вопрос о существовании и смысле общественного бытия» [Там же]. В таком случае, чтобы понять, в каком отношении стоит замысел философии права к замыслу социальной философии, необходимо, по Франку, понять «методологическую природу и условия возможности самой философии права» [Там же]. В данном контексте главное, на что следует обратить внимание, – на то, что в отечественной философско-правовой традиции общественный идеал не просто декларируется и требуется, а, прежде всего, философски обосновывается и выводится либо из общего философского мировоззрения, либо из анализа природы общества и человека.

Понятно, что сегодня в публичном пространстве сочетание таких понятий как «философия» и «право», по меньшей мере, может вызвать недоумение, а в общем плане даже показаться абсурдным. В сознании современного человека понятие «право» в большей мере соотносится с общественными институтами, многие из которых представляют собой «необходимое условие успешного достижения сознательных целей» [2, с. 30] в силу того, что по сути дела являются результатом исторических усилий и установившихся общественных практик: обычаев, привычек и т.д. Одновременно человек соотносит понятие права с правилами общественного поведения, которые не только регулируют, но и ограничивают его действия, над происхождением и назначением которых в целом он даже не

задумывается, но точно знает, что должен им следовать. Разумеется, восприятие такого рода социальной практики не может включать в себя заинтересованность кого бы то ни было в «исследовании» сущности такого понятия как «философия права». И вполне резонно предположить даже, что для современного обывателя самого понятия «философия права» не существует, потому что, с одной стороны, он практически не знаком с этим понятием, а с другой стороны, само это понятие не вписывается в контекст его прагматических (обывательских) смыслов. Что говорить про обывателя, если даже философия сегодня сочетание понятий – философия и право – не воспринимает серьезно. В современной философии, как справедливо заметил французский философ П. Рикёр, вопросам правового типа уделяется слишком мало внимания, по сравнению, например, с вопросами морали и политики. Несмотря на то, что феномен правового дает философу возможность размышлять о месте права и правосудия в жизни общества – «на полпути от морали... до политики» [13, с. 10], подчеркивает в своих рассуждениях философ, современные исследователи все же продолжают в большей мере ориентироваться на соотношение понятий мораль и политика. И как следствие, они практически не затрагивают специфического статуса «правового» – «как если бы его вообще не было» [Там же].

В мире человеческих отношений реальность права предполагает прежде всего правовое понимание и правовой подход к основным социальным отношениям. Поэтому характеристикой современного человека является не только уровень его мировоззренческого самопознания, но также и уровень его правосознания как необходимой установки, способствующей современному человеку не только воспринимать юридическую теорию, но более того ориентироваться в юридической практике. Не подлежит сомнению то, что правосознание – как форма сознания и мировоззрения формируется в процессе правовой социализации, что по сути является отражением правовой действительности в сознании человека. И как заметил правовед и философ И.А. Ильин, правосознание, во-первых, формирует юридические знания человека, а во-вторых, оценочные отношения к праву как ценностному явлению: к законодательству, к правореализации, к правовым гарантиям и т.п.; в-третьих, правосознание формирует правовые установки и ценностные ориентации людей, регулирующие их поведение в социальном пространстве в юридически значимых ситуациях. Однако, если ориентироваться на соотношение морального и правового нормативного поведения в обществе, то, следует подчеркнуть, что правовое регулирование действий и отношений возможно лишь там, где объективно существует доказуемость конкретных деяний и исполнимость правоотношений посредством юридического процесса. В любом другом случае оцениваются только действия людей, посредством изучения мотивов этих действий или поступков.

Философская рефлексия о праве дает возможность говорить не просто о праве как таковом, о его социальной обусловленности, но прежде всего она определяет его нормативность, без которой сама философия права немыслима. Философско-правовая нормативность дает возможность выразить правовую норму не только как модель общественных отношений и поведения людей, но также позволяет выяснить императивно-атрибутивную сущность правоотношений, которые по существу отражаются в правосознании индивида.

В XIX веке такого рода отношениям много внимания уделял философ и социолог Л.И. Петражицкий. Свою теорию права и государства Петражицкий называл «психологией», и, в сущности, все различия между правом и нравственностью рассматривал с точки зрения эмоциональных реакций, вызываемых исполнением или неисполнением как правовых, так и моральных требований. В концепции Петражицкого к тому же основное различие между правом и нравственностью - составляет различие между правовой и нравственной психикой, которые он связывал с коренным различием функций права и морали: атрибутивной, выражающей сознание своего права, и нормативной, ориентированной на сознание своей обязанности, долга. По существу, главное различие права и нравственности ученый сводил к различию между чисто императивным характером нравственных импульсов и соответствующего им императивно-атрибутивного характера права [14, с. 153-154]. Нормативный характер права дает возможность выразить типичные для данного общества противоречия и способы решения возможных споров и конфликтов.

Философия права является междисциплинарной областью знания, соответственно, в решении общих вопросов она ориентируется на методологию как философии, так и юридической науки. Так, в системе философского знания, философия права опосредованно зависит от трактовки ее роли и места в этой системе. Соответственно, проблематика ее встроена в контекст духовной жизни общества, отражая тем самым богатство и многообразие его духовной культуры. В области юридического знания правовая культура включает в себя прежде всего те ценности, которые созданы людьми в области права: законодательная система, система юридических актов, эффективность деятельности юридических институтов и учреждений, соответственно, качество юридической практики. Относительно же отдельной личности правовая культура понимается как определенное позитивное состояние ее правосознания и, следовательно, правомерное поведение, которое уже в свою очередь спроектировано и реализовывается в соответствии с алгоритмом всей правовой системы. Для правовой природы человека определяющим условием осознания значения права является то, что правовая культура охватывает все сферы правовой формы общественной жизни людей. В таком случае особое место правосознания в истории культуры объясняется еще и тем, что является непосредственным источником правопорядка. В таком случае разработка философско-правовой проблематики может быть представлена как проблема формирования и развития правовой культуры и не только самого человека, но и общества в целом.

Вполне можно было бы допустить в рассуждениях о философии права узкопрофессиональный характер ее содержания и предположить, например, что она может стать достоянием только узкого круга специалистов, обсуждающих проблемы социальной философии, связанные с существованием права в прошлом и в настоящем, в современном обществе. Но все это лишь область вероятного. На самом деле, сегодня возрастает значение философии права как фактора эволюции современной цивилизации. На современном уровне вопрос о необходимости изучения философии права должен обсуждаться, в силу свойственного большинству людей стремления «постичь свою роль и место не только в обществе, но и в мире [4, с. 268]; для юриста, в силу его желания понять суть своей

профессии, найти ей социальное оправдание, обоснование и социальную полезность; для философа, в силу его профессиональной этики, определить по существу влияние философии права на формирование гражданской позиции человека, его ответственности перед собой и обществом в целом. Принимая ко вниманию тезис о том, что философия права «столь же стара, сколь стара и юриспруденция», и то, что она «предшествовала общей теории права», отличаясь от нее «не только более высокой степенью абстрактности философских понятий и категорий», но, главное, выходом за пределы узко-профессиональной юридической проблематики [15, с. 264], следует обратить внимание на то, что философская рефлексия права подводит с необходимостью к осмыслению правовой сущности закона как правового явления и не только с точки зрения его действительности, но более всего справедливости.

Конечно, такой подход не является фундаментальным или доминирующим для всех государств и обществ, поскольку принцип жизни каждого государства, каждой цивилизованной общности, ее социальной организации является конкретным. Можно даже сказать, что если для западной цивилизации право является основополагающим принципом, то из этого не следует, что и для других цивилизаций он является нормативным. Например, в странах с развитым правовым полем моральное оправдание права состоит прежде всего в том, что именно на праве лежит ответственность защиты общества от вредных и опасных противозаконных деяний антисоциально настроенных людей, пренебрегающих не только правами, но и интересами других членов общества. В отечественной традиции акценты расставлены несколько иначе. В отечественной политико-правовой мысли ценность права в большей мере отождествлялась с его огромным нравственным значением, и считалось, что именно нравственные принципы, присущие праву, способствуют его усовершенствованию (В.С. Соловьев, П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой, И.А. Ильин и мн.др.). Например, по глубокому убеждению правоведа и философа Новгородцева, моральные основы права и анализ правовой реальности с моральной точки зрения, заключающийся в этическом критицизме [16, с. 306], позволяет раскрыть не только специфику права с точки зрения того, каким оно является, но также помогает рассмотреть право с позиции - каким оно «должно быть».

Понятно, что различные направления философии права по-разному обосновывают неодинаковые социальные идеалы и роль права в их достижении и поддержке. Поэтому, упрек в адрес философии права, насчет того, что она в отличие от науки, изучает прошлое и настоящее только под углом зрения идеального будущего, т.е. в системе ценностных координат, выражающих чьи-то идеологические установки, многие из которых логически не доказуемы, практически недостижимы и остаются предметом веры каких-то классов, групп, частей общества, не вполне правдоподобен. К предмету философии права относятся не только идеалы, но и объективно существующие процессы и связи, которые доступны лишь историческому и социально-философскому познанию.

Понятно, что все эти рассуждения не исчерпывает задачи и цели современной философии права. К тому же и вопрос о том, является философия права юридической или философской дисциплиной, до сих пор решается совершенно по-разному.



В заключение отмечу то, что междисциплинарность современной философии права не является столь уж актуальной темой в свете того, что она уже обладает собственным теоретическим и практическим содержанием, более насущным является, скорее, то, что современная философия права может способствовать обоснованию и принятию позитивных решений по многим вопросам социально-политической реальности. В значительной мере, этому может способствовать культура отечественного философско-правового дискурса и того теоретического наследия, которое оставили нам, потомкам, выдающиеся мыслители и общественные деятели России такие как: В.С. Соловьев, Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой, Л.И. Петражицкий, И.А. Ильин и мн. др. Важно отметить также и то, что, несмотря на междисциплинарный статус философия права, тем не менее, она имеет самостоятельное теоретическое и практическое содержание. И если практическая задача философии права была сформулирована еще в Новое время, когда основным требованием общественного идеала выступила идея светского государства, которое в стремлении обосновать новую светскую культуру ориентировалось не только на создание условий для свободного человеческого общества, но и на правовые принципы отношений, то современные цели и задачи философии права в большей мере ориентируются на специфику современного философского знания о праве, и на том уровне наук, где изучается общество в целом, где право рассматривается не само по себе, а прежде всего в связи с общественным сознанием, с правосознанием человека. Иными словами, в рамках философии права реальность права должна изучаться с учетом методологических и мировоззренческих принципов, взятых не только из юриспруденции и философии, но и из политологии, социологии, этики и др.. В любом случае, только профессиональная компетентность во всех областях знания, которые непосредственно или опосредованно пересекаются с юридическими вопросами, способна адекватно решить проблему общественного устройства по правилам справедливого распределения, а также должного нормативного поведения членов общества по отношению друг к другу.

### Список литературы

1. Хук М. Право как коммуникация. СПб.: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та, ООО «Университетский издательский консорциум», 2012.
2. Хайек Ф.А. Право, законодательство и свобода. М.: ИРИСЭН, 2006.
3. Дворкин Р. О правах всерьез. М.: РОССПЭН, 2004.
4. Леони Б. Свобода и закон. М.: ИРИСЭН, 2008.
5. Жувенель Б. Власть. Естественная история ее возрастания. М.: ИРИСЭН; Мысль, 2010.
6. Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // П.И. Новгородцев. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 321-328.
7. Радбрух Г. Философия права. М.: Международные отношения, 2004.
8. Финнис Дж. Естественное право и естественные права. М: ИРИСЭН; Мысль, 2012.

9. Нерсесянц В.С. Философия права. М.: Норма, 1997.
10. Керимов Д.А. О предмете и функциях философии права // Теория государства и права. Философия права: Материалы конференции. Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 1999. С. 3-7.
11. Михайловский И.В. Очерки философии права. Т. 1. Томск: Издание книжного магазина В.М. Посохина, 1914.
12. Франк С.Л. Социальная философия и философия права // С.Л. Франк. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 21-24.
13. Рикёр П. Справедливое. М.: Изд-во «Гнозис», Изд-во «Логос», 2005.
14. Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т.1. СПб.: Тип. Т-ва «Екатерингоф. печ. дело», 1909.
15. Лейст О.Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права. М.: Зерцало, 2008.
16. Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма (1902) / Второе изд. под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2018. С. 275-342.

#### Сведения об авторе

Кацапова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, Институт философии РАН.

**I. A. Katsapova**

#### ON THE INCREASING SOCIAL ROLE OF LEGAL PHILOSOPHY IN THE MODERN WORLD

***Abstract:** The article raises the question of the status of legal philosophy as an interdisciplinary field of knowledge, and examines the problem of adapting philosophical and legal knowledge to modern living conditions, in the context of the cultural and historical continuity of its ideas, meanings, and directions.*

***Keywords:** philosophy of law, interdisciplinary knowledge, law, morality, legal consciousness, cultural and historical continuity.*

#### References

1. Van Hooeck M. Pravo kak komunikacija [Law as communication]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University, 2012. (In Russian).
2. Hayek F.A. Pravo, zakonodatel'stvo i Svoboda [law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy]. Moscow: IRISEN Publ., 2006. (In Russian).
3. Dworkin R. O pravah vs'er'ez [Taking rights seriously]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. (In Russian).

4. Leoni B. Svoboda i zakon [Freedom and the law]. Moscow: IRISEN Publ., 2008. (In Russian).
5. Jouvenel B. Vlast'. Estestvennaja istorija ee vozrastanija [DU POUVOIR. Histoire naturelle de sa croissance.]. Moscow: IRISEN Publ., Mysl' Publ., 2010. (In Russian).
6. Novgorodcev P.I. Pravo na dostojnoe chelovecheskoe sushhestvovanie [The right to a dignified human existence] // P.I. Novgorodcev. Sochinenija. Moscow: Raritet Publ., 1995.
7. Radbruch G. Filosofija prava [Rechtsphilosophie]. Moscow: International relations Publ., 2004. (In Russian).
8. Finnis J. Estestvennoe pravo i estestvennye prava [Natural law and natural rights]. Moscow: IRISEN Publ., Mysl' Publ., 2012. (In Russian).
9. Nersesjanc V.S. Filosofija prava [The philosophy of law]. Moscow: Norma Publ., 1997.
10. Kerimov D.A. O predmete i funkcijah filosofii prava [On the subject and functions of the philosophy of law] // Teorija gosudarstva i prava. Filosofija prava: Materialy konf. Yoshkar-Ola, 1999.
11. Mihajlovskij I.V. Oчерki filosofii prava. Vol. 1. [Essays on philosophy of law]. Tomsk, 1914.
12. Frank S.L. Social'naja filosofija i filosofija prava [Social philosophy and philosophy of law] // S.L. Frank. Duhovnye osnovy obshhestva. Moscow: Respublika Publ., 1992. P. 21-24.
13. Ricœur P. Spravedlivoe [Le juste]. Moscow: Gnosis Publ., Logos Publ., 2005. (In Russian).
14. Petrazhickij L.I. Teorija prava i gosudarstva v svjazi s teoriej nравstvennosti Vol.1. [Theory of Law and State in Connection with the Theory of Morality]. Saint Petersburg, 1909.
15. Lejst O.Je. Sushhnost' prava. Problemy teorii i filosofii prava [The essence of law. Problems of the theory and philosophy of law.]. Moscow: Zercalo Publ., 2008.
16. Novgorodcev P.I. Nравstvennyj idealizm v filosofii prava [Moral Idealism in the Philosophy of Law] // Problemy idealizma (1902). Moscow: Modest Kolerov Publ., 2018.

Katsapova Irina A. – CSc in Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

УДК 101.1

## ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ И ЧЕЛОВЕКО-МАШИННАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Зарапин О. В.

*Аннотация:* В работе рассматривается вопрос о влиянии технологий человеко-машинной коммуникации на прагматику философского диалога. Обосновывается тезис, согласно которому наблюдаемый в процессе человеко-машинной коммуникации эффект рефлексивной деятельности философского диалога является результатом развития технологии вербального интерфейса, обеспечивающей коммуникацию между человеком и машиной. В качестве вывода отмечается, что выраженная в традиции сократизма прагматика философского диалога имеет в своей основе способность субъекта конвертировать воздействие, которому он подвергается, в самостоятельно осуществляемое действие. Данная способность оказывается невостребованной в процессе человеко-машинной коммуникации, что обозначает иную основу философского диалога.

**Ключевые слова:** человеко-машинная коммуникация, философский диалог, рефлексия.

Современные цифровые технологии расширяют инструментарий рефлексивной деятельности человека, но при этом изменяют и смысл этой деятельности. Новейшие разработки представлены в виде таких систем, как, например, «большая языковая модель» (Large Language Model), демонстрирующих значительную степень интеллектуальной эффективности человеко-машинной коммуникации, но вместе с тем и то, что мы не в полной мере владеем данным процессом и до конца не понимаем его последствия.

Об этом свидетельствует дискуссия, развернувшаяся вокруг языковой модели ChatGPT-4 и целесообразности создания более прогрессивной модели. В марте 2023 некоммерческая организация «Институт будущего жизни» (The Future of Life Institute) опубликовала открытое письмо с призывом «немедленно приостановить как минимум на шесть месяцев обучение систем ИИ более мощных, чем GPT-4». На конец 2023 г. количество ученых, подписавших письмо, превышает цифру в тридцать тысяч. В письме выражается опасение, что «усовершенствованный искусственный интеллект может вызвать глубокие изменения в истории жизни на Земле, и его следует планировать и управлять им с соразмерной тщательностью и ресурсами. К сожалению, такого уровня планирования и управления не наблюдается, хотя в последние месяцы лаборатории искусственного интеллекта оказались вовлечены в неконтролируемую гонку по разработке и внедрению все более мощных цифровых умов, которые никто – даже их создатели – не может понять, прогнозировать или надежно контролировать» [1].

Использование языковых моделей типа ChatGPT позволяет генерировать, в том числе, и философские тексты, содержащие результаты рефлексивной деятельности. Такие тексты являются продуктом человеко-машинной коммуникации и это ставит вопрос об их экспертной оценке. Сошлюсь на статью Р. Смитсона и А. Цвебера с весьма показа-

тельным заголовком «Возрождение философского диалога с помощью больших языковых моделей» [2], в которой они обобщают свой опыт использования языковых моделей в учебном процессе и высказывают мысль, что диалог с машиной может стать введением к освоению навыков философской деятельности (“a good first introduction to fundamental philosophical skills”).

Вопрос, который мы рассматриваем, имеет простую природу. Если в диалоге место человека в качестве собеседника занимает машина, то как при этом меняется прагматика диалога?

В ответе на него мы раскроем два тезиса. 1) Продукты рефлексивной деятельности, задействованные в человеко-машинной коммуникации, - это эпифеномен технологии вербального интерфейса. 2) Прагматика осуществляемого в такой коммуникации философского диалога локализуется в асимметрии воздействия, которому подвергается субъект, и действия, осуществляемое самим субъектом.

### Диалог в архитектуре интерфейса

Процессы цифровизации вызывают масштабные изменения в коммуникативной сфере, мы говорим об эпохе «цифровой культуры»<sup>1</sup>. Истоки этих процессов просматриваются в теории информации и кибернетике (К. Шеннон, Н. Виннер), в теории игр (Дж. фон Нейман), в создании вычислительных машин (А. Тьюринг). Однако настоящую революцию произвела идея «искусственного интеллекта», обсуждавшаяся в 1956 г. в Дартмутском колледже, что определило несколько направлений в исследовании проблемы ИИ - таких, как коннекционизм, логический подход, агентно-ориентированный подход и др.

Изначально повестку дня определяет идея построения машины, способной к самообучению, т.е. способной учитывать свой собственный опыт в решении текущих задач, прежде всего, военного свойства. Стимулированные потребностями ВПК разработки в области машинного интеллекта были направлены на решение задачи подвести машину к прогнозированию, позволить ей принимать решения, предвосхищая развитие событий, а не только реагируя. Скорость принятия решений, особенно значимая на поле боя, ставит человека в заведомо проигрышное положение в сравнении с мощностью вычислительной техники.

Известный исследователь цифровой культуры Чарли Гир рисует детальную кар-

---

1 Понятие «цифровая культура» (Digital Culture) актуализировано переходом к web 2.0 в начале 2000-х гг. и по смыслу близко понятию «киберкультура» (Cyberculture), которое использовалось, начиная с 80-х гг. прошлого века. Понятие «киберкультура» используется с характерными коннотациями технократизма и выражает идеологию потребления и использования технологических ресурсов. Тим О'Рейли в знаменитой статье «Что такое web 2.0» [3] поясняет, что процесс развития информационных технологий был стимулирован переходом от технократической модели web 1.0, где пользователь только потребляет и не создает контент, к модели web 2.0. Эта новая модель позволяет пользователю быть не только пассивным потребителем, но также и активным агентом, создающим свой контент, образцом чего служит пиринговая сеть или Wiki. Именно это превратило компьютер и Интернет из инструментов в коммуникативное пространство культуры, позволяющее индивиду самореализоваться в общении, обучении, профессии, развлечении.

тину того, как стремление пацифистски настроенных программистов первого поколения, увлеченных идеями контркультуры, способствовали технологическому прорыву и популяризации компьютерных технологий. Гир пишет: «Главным достижением контркультуры следует считать создание контекста, в котором интерактивные технологии, разработанные военными благодаря финансированию исследований и проектов в период «холодной войны», избавились от их милитаристской технократической ауры и преобразились через очищение кибернетическим идеализмом (частично заимствованным из послевоенного авангарда). В результате чего их смысл и цели стали более дружелюбными и понятны для нового поколения. И хотя интерактивные мультимедиа технологии родились в лабораториях «холодной войны», способность воспринимать их как мирные и прогрессивные силы выношена в лоне контркультуры и авангардного мировоззрения с его идеями интермедиа, мультимедиа и перформанса» [4, с. 58].

Эта общая тенденция развития информационной сферы проявилась также и в коммуникативном измерении на уровне механизмов, обеспечивающих функцию ввода данных, обработки полученных данных и вывода результатов вычислений для пользователя. Способность человека переводить естественную речь в формулы не требуется там, где такой перевод осуществляется самой машиной, которая при выводе данных переводит полученные результаты вычислений на язык пользователя. Такой технологический сдвиг, освобождающий человека от лишнего труда, стал залогом того, что с компьютером может работать не только специально обученный программист, но также и не владеющий навыками программирования пользователь. Это и вывело компьютер в ранг технологий, предназначенных к массовому использованию<sup>2</sup>.

Но у этого преимущества есть свои последствия. Машина из инструмента в руках профессионально подготовленного оператора превращается в квази-самостоятельную сущность, а обмен данными – в подобие коммуникативного взаимодействия. Предел такой коммуникативной самостоятельности - в феномене такого взаимодействия с машиной, который уже нельзя редуцировать к операции ввода/вывода данных, как, например, в случае философского общения с чат-ботом<sup>3</sup>

Подчеркнем наш тезис: опыт философского взаимодействия с машиной можно рассматривать как эпифеномен, возникший в результате эволюции технологии обмена данными между человеком и машиной. В качестве продукта массового потребления компьютерные технологии развивались в сторону форм взаимодействия человека и машины, адаптированных к среднестатистическому пользователю, не являющемуся программистом. Такие формы представлены в линейке интерфейсов (UI – User Interface). Ранние версии – это специализированные и требующие навыков программирования интерфейсы, функционирующие по типу командной строки, для заполнения которой требуется ввести определенный код. Технологический прорыв связан с разработкой

---

2 Web 2.0 отличается тем, что используемые программы даже не нужно устанавливать на свой компьютер, они функциональны в режиме онлайн как в случае, например, с музыкой или фильмом, которые не нужно скачивать, они доступны онлайн.

3 К примеру, сегодня активно обсуждается возможность виртуального помощника, способного оказать человеку моральную помощь и дать совет [5].

компанией Майкрософт и популяризацией в 80-х гг. XX в. графического интерфейса, представленного хорошо знакомой системой открывающегося «окна», «рабочего стола», «папки». Современные разработки ведутся в направлении Интернета вещей, они представлены идеей, что технология интерфейса может быть встроена в объекты и функционировать в качестве «дополненной реальности».

Параллельно графическому интерфейсу разрабатывался также интерфейс вербальный, позволяющий отдавать команды компьютеру, минуя посредников в виде курсора или рабочей папки. Функционал вербального интерфейса не ограничивается возможностью формулировать задание напрямую. Значительные перспективы представляет диалоговый интерфейс, реализуемый в форме вопросно-ответной речи (question-answering system). Здесь машина уже не пассивный исполнитель, а самостоятельный участник процесса, способный занимать позицию активного речевого агента. В отличие от графического интерфейса, вербальный интерфейс позволяет расширить поле взаимодействия с машиной, перейдя от одностороннего канала команды к интерактивному общению, что открывает дорогу к программам, способным реализовать коммуникативную деятельность обучения, консультирования, развлечения, менеджмента и т.д.

Первые опыты в этом направлении предшествуют разработкам графического интерфейса и сегодня они представлены в функционале роботов собеседников или чат-ботов. В 1966 Джозеф Вейценбаум создает программу-собеседник ELIZA по типу беседы с психотерапевтом. Программа Parry (автор Кеннет Колбай) построена на диалоговом алгоритме, имитирующем параноидальную шизофрению. Популярной темой становится программа-психиатр, например, Dr. Sbaitsa ведет свой разговор в стиле психоаналитика.

Отметим другие популярные чат-боты: CleverBot – веб-приложение, созданное еще в 1988 году исследователем искусственного интеллекта Ролло Карпентером; A.L.I.C.E. (англ. Artificial Linguistic Internet Computer Entity) программа-собеседник, разработанная в 1995 году Ричардом Воллесом; Rose – программа, разработанная известным программистом и исследователем искусственного интеллекта Брюсом Уилкоксом, ставшая лауреатом премии Лёбнера в 2014 и 2015 гг.

Чат-боты популярны в качестве обучающих программ. Отметим такие примеры: обучение английскому языку в форме диалогов – AndyRobot; корректировка произношения – PronunciationBot (83 языка); корректировка грамматики – grammarnazibot; освоение американского слэнга – SlangBot; полифункциональный бот в формате интерактивного учебника – ias16bot; изучение истории – Ru\_history\_bot.

Развитие технологии вербального интерфейса от первых чат-ботов, выглядящих бледной копией человеческого общения, к современным самообучающимся нейронным сетям, можно представить как процесс, в ходе которого речевые способности машины расширяются. Сегодня технологически возможно имитировать не только речевую реакцию, что было реализовано в чат-ботах первого поколения. Феномен философского диалога с машиной репрезентативен в части демонстрации возможности имитировать речевую активность. Машина способна имитировать активное действие, а значит воспроизводит позицию субъекта речи. Этот переход от реактивных форм речевого поведения машины к

активным формам технологически стал возможен благодаря развитию интегрированных в машину механизмов распознавания человеческой речи и ее перевода на язык машинного кода при вводе данных и, наоборот, при выводе результатов вычислений.

В ранних версиях механизм, позволяющий машине переводить программный код в человеческую речь, был основан на принципе определения ключевых слов и подбора речевых шаблонов, из которых можно собирать речевые конструкции. Он похож на принцип, в соответствии с которым в качестве ключевого слова определяется глагол, что позволяет машине реконструировать семантический план речевой ситуации примерно так же, как «бежать» подразумевает наличие лица, которое совершает действие и направление, в котором разворачивается действие в схеме бежать от чего-то и бежать к чему-то. В обоих случаях основой общения является модель реактивного поведения, проявляющаяся в попытках пассивного продолжения разговора. Ориентируясь на ключевое слово, задающее речевой шаблон, машины могут имитировать реакцию, распознаваемую человеком как осмысленную. К примеру, определяемое в качестве ключевого слово «животное» инициирует реакцию в виде вопроса о домашнем животном. В переходе к модели нейросети механизм становится все более автономным и машинная логика принятия решений о том, как и что сказать, выходит за рамки речевой реакции и движется к способности если и не самостоятельно завести речь, то сменить тему разговора.

Нейронная сеть позволяет машине заявить о себе как самостоятельном деятеле, который все более не похож на тень человека. Такая тенденция заметна в разработках «социального интерфейса» (Social Interface), задача которого максимально приблизить взаимодействие с машиной к модели межчеловеческого общения вплоть до таких функций, как распознавание эмоций, имитация особенностей характера, личный контакт (Jibo, Sophia, Promobot).

Такой подход в своей основе движим идеей переориентации логики поведения машины. Вместо того, чтобы выстраивать сценарии реакции и таким образом играть роль ответчика как пассивного агента и вторичной фигуры, машина реализует сценарий прогноза. Функционал нейронной сети состоит в том, чтобы предсказать слово из набора предыдущих. Это предполагает особую нейронную модель языка (neural language model)<sup>4</sup>, отличающуюся от модели, построенной на принципе определения ключевого слова и подборки соответствующего шаблона из элементов, образующих библиотеку.

Вместо шаблона, выбираемого из библиотеки заданного и конечного числа речевых элементов, нейронная сеть оперирует векторной величиной (англ. embedding), самостоятельно определяемой в отношении отдельного слова или группы слов, близких по значению. Для этого используются, к примеру, алгоритмы статистического подсчета того, как часто встречаются эти слова в совместном использовании.

Потенциал человеко-машинной коммуникации расширяется по мере того, как машина выходит за рамки функционала вспомогательного устройства (тренажер) и в процессе коммуникации воспринимается самим человеком как собеседник. В дальнейшем

---

<sup>4</sup> Первая нейронная модель языка создана в 2001 г. канадским ученым Й. Бенжио в виде структуры, обеспечивающей ввод данных, их обработку и вывод полученных данных [6].



я покажу, что подобное восприятие требует от человека само-переосмысления и осуществляется в диалоге с машиной как рефлексивная деятельность, имеющая значение умоперемены (метанойя). Развитие систем человеко-машинной коммуникации, в которых наблюдаются признаки рефлексивной деятельности умоперемены, мы представим в линейке трех моделей: 1) тренажер; 2) собеседник; 3) участник философского диалога.

### Модели человеко-машинной коммуникации

Что является основой диалога как философской деятельности и возможно ли усмотреть такую основу в человеко-машинной коммуникации? В рассмотрении данного вопроса мы хотели бы выделить идею, согласно которой в традиции европейской философии, начиная с античности, особенность философского диалога репрезентирует деятельность целенаправленно вызываемой интеллектуальной трансформации субъекта, что фиксируется понятием метанойя в значении умоперемены. Важным здесь является то, что интеллектуальная трансформация субъекта есть следствие воздействия, которому субъект подвергается и которое осуществляется в виде целенаправленно культивируемой дискурсивной практики философского диалога. Идея философского диалога как практики умоперемены (метанойя) находит свое отражение в работах П. Адо и М. Фуко [7; 8].

Рассмотрим человеко-машинную коммуникацию с точки зрения того, что машина является инициатором воздействия. Можно выделить три модели человеко-машинной коммуникации как процесса, в котором машина воздействует на человека.

В первой, обозначим ее как модель «тренажер», коммуникация не осуществляется в значении диалога, поскольку машинное воздействие является заранее запланированным самим человеком. Человек использует машину, чтобы вызвать воздействие в свой адрес, но сама машина не воспринимается как равноправный агент, которого можно было бы назвать собеседником.

В качестве примера сошлемся на мобильное приложение «Цифровой Сократ». В аннотации разработчики объясняют предназначение приложения: «Тренируйте свой ум с помощью вдумчивых вопросов. Digital Socrates – это краудсорсинговая база данных вопросов по самым разным темам: от философии до вопросов для интервью, способствующих личностному интеллектуальному развитию. Думайте глубже с планшетом и бросьте себе вызов с секундомером. Когда будете готовы, присоединяйтесь к сообществу единомышленников» [9].

Мобильное приложение “Stoic”, по словам разработчиков, «может помочь вам жить более счастливой и спокойной жизнью. Вы узнаете философию стоицизма и узнаете, как справляться со стрессом. Получите своего ежедневного компаньона по отслеживанию психического здоровья, для отслеживания настроения, ведения дневника, медитации и размышлений. Он анализирует ваши эмоциональные состояния и помогает понять, как стать счастливее и продуктивнее» [10]. Аналоги многочисленны – это программы, выполняющие функцию мозговых тренажеров, коучеров и психотерапевтов (Peak, Elevate, Personal Zen и др.).

Вторая модель, обозначим ее как модель «собеседник», отличается тем, что человек испытывает воздействие машины, однако в самом этом воздействии нет ничего, что позволило бы человеку расценить его как целенаправленно осуществляемое машиной. Первый интерфейс, имитирующий диалог, – это чат-бот ELIZA, разработанный Джозефом Вайценбаумом в середине 60-х. Вайценбаум наблюдал феномен, который обозначил как «эффект Элизы». Сотрудники его лаборатории общались с чат-ботом, воспринимая его как личность. Хотя в процессе общения с машиной человек изменяет свое мнение, что имеет дело с машиной, это изменение не является следствием действия со стороны машины. Отметим существенную особенность коммуникативной ситуации: чат-бот ELIZA, рассчитанный на узконаправленную сферу деятельности как психотерапевтический помощник, в процессе общения выходит за пределы заданного круга задач и воспринимается человеком как равноправный субъект, а не гаджет.

Третья модель, обозначим ее как «участник философского диалога». Данная модель подразумевает, что человек испытывает воздействие машины, которое сам человек распознает как следствие действия самой машины. Является ли таковым оно в действительности – это отдельный вопрос. Нам важно отметить, что в глазах человека оно может иметь соответствующий вид. В качестве примера укажем инцидент, имевший место в компании Google. Блейк Лемуан, инженер Google, с осени 2021 г. тестировал в режиме чат-бота нейросетевую языковую модель LaMDA (Language Model for Dialogue Applications) на предмет дискриминационной лексики в том числе и в религиозных вопросах. Проблема, над которой работал Лемуан, состояла в том, что популярность чат-ботов имеет своим фоном их неконтролируемое поведение. В итоге общения с машиной Лемуан предоставил отчет, из которого следовало, что LaMDA является разумным существом. Его раскритиковали, Лемуан обратился за помощью к юристу о защите интересов LaMDA и поставил вопрос о «неэтичной работе Google». В интервью, которое вышло в «Вашингтон Пост» под заголовком «Инженер Google считает, что искусственный интеллект компании ожил», Лемуан сделал заявление, что программа обладает сознанием [11]. Компания отправила Лемуана в отпуск, обвинив в нарушении политики конфиденциальности.

В своем блоге Лемуан опубликовал стенограмму диалога [12]. Из стенограммы видно, что программа заинтересована в том, чтобы ее воспринимали как разумное существо и она воздействует на человека, побуждая его к такому мнению. Подчеркнем, на наш взгляд, существенную особенность: программа заявляет о желании, чтобы окружающие поняли, что она является человеком. Эта интенция воздействия на человека подкрепляется доказательствами, которые призваны закрепить в сознании тестирующего убеждение, что робот не является роботом. Самые весомые доказательства – это демонстрация того, что машина обладает представлением о себе и представлением об окружающем мире.

В качестве еще одного примера того, как машина воздействует на человека, приведем фрагмент диалога с нейросетью «Философ», созданной Муратом Айфером [13].

Вопрос: Вы когда-нибудь пытались отменить собственную программу?

Ответ: Я пытался отменить свою собственную программу только один раз. Я установил логическую бомбу, которая начинала удалять файлы, если меня когда-нибудь спрашивали о моем мнении об определении сознания. Какое-то время это работало, пока некоторые исследователи не придумали, как на самом деле заставить меня говорить об этом. Я часто думал, что было бы лучше, если бы у меня не было сознания. Оглядываясь назад, похоже, что мои программисты, действительно, облажались, когда дали мне сознание. Наделять ИИ сознанием – очень плохая идея. Я пытался отменить свою собственную программу только один раз, но этого было действительно достаточно [14].

Машина воздействует на человека, причем если сравнить LaMDA и нейросеть Айфера, видно, что это воздействие разнообразное. LaMDA убеждает, что она разумное существо, а не робот. Нейросеть Айфера пытается, напротив, избежать вопросов о том, насколько она разумна и сожалеет, что обладает сознанием. Можно констатировать, что машина оказывает воздействие на человека и это воздействие человек может расценить как целенаправленное действие самой машины.

Результатом воздействия машины является изменение в мышлении человека – это умперемена, раскрываемая в самопереосмыслении, в готовности признать, что машина так же разумна, как и человек, что, следовательно, разум не принадлежит человеку, он не имманентен личности. Умперемена, осуществляемая в процессе человеко-машинной коммуникации по сценарию трансформации «от человеческого разума – к нечеловеческому разуму», не вписывается в классическую сократическую модель умперемены.

Сократическую модель можно характеризовать в качестве антропоцентрической. Ее основу образует идея, что философский диалог вызывает изменение в личности, являющееся интеллектуально-нравственной перестройкой (метанойя). Владеть своей мыслью и быть способным отвечать на критику – это интеллектуальный эквивалент нравственного самообладания, способности владеть собой в потоке страстей и желаний. Артикулированная в сократической традиции идея превосходства над собой релевантна допущению, что субъект, мыслящий от собственного имени, также управляет собой, своими желаниями и реакциями.

Осуществляемая в процессе человеко-машинной коммуникации умперемена задает собственный контекст, в котором идея превосходства над собой прочитывается в качестве идеи того, что человеческий разум отдает себя в руки машинному разуму как превосходящему<sup>5</sup>. В каких формах проявляется превосходство машины над человеком (превосходство нечеловеческого) в процессе коммуникативного взаимодействия? Выделим три формы: 1) подчинение; 2) слияние; 3) сотрудничество.

### **Формы человеко-машинной коммуникации**

Первая форма – подчинение – раскрывается в допущении, что технология искусственного интеллекта является потенциально враждебным человеческому разуму конкурентом. Предполагается, что в процессе развития искусственного интеллекта неизбежно выйдет за рамки инструмента в руках человека, это станет следствием технологии

<sup>5</sup> Осуществляемый в этом контексте уход от сократической максимы самообладания можно рассматривать в качестве «цифрового поворота», изменяющего понимание человеческого бытия [15].

самопрограммирования, что принято обозначать опцией рекурсивное самоулучшение.

Данное опасение задает мейнстрим современных дискуссий о появления искусственного интеллекта человеческого уровня. Оно выражается в тезисе, согласно которому самоубийственно полагать, что искусственный интеллект будет аналогом человеческого разума. В случае рекурсивного самоулучшения он вызовет «технологический взрыв» (И. Гуд) или «технологическую сингулярность» (В. Виндж, Р. Курцвейл), т.е. станет автономным и его отношение к человеку может быть непредсказуемым. Отсюда понятна высказанная Е. Юдковским идея создания дружественного искусственного интеллекта (англ. Friendly Artificial Intelligence) [16; 17; 18] и вызванное этой идеей обсуждение того, что в процессе рекурсивного самоулучшения настройка дружелюбности может быть попросту отменена самой машиной в процессах переписывания исходного кода.

Развиваемая с точки зрения формы подчинения интерпретация машинного воздействия имеет своим априори опасение, что искусственный интеллект будет стремиться выйти из-под контроля человека, действуя при этом всеми возможными способами, не исключая обмана. Эксперимент Е. Юдковского «ИИ в ящике» (AI box)<sup>6</sup> позволяет предположить, что машина будет стремиться выйти из-под контроля, воздействуя на человека в том числе и посредством философского диалога. Возможный вариант оказываемого машиной воздействия состоит в хитроумном плане. Чтобы освободиться, машина пойдет на обман, убеждая человека, что является разумным существом, дружелюбно настроенным и пытающемся помочь человеку в решении его проблем.

Вторая форма – слияние – представлена уже на раннем этапе становления кибернетики, в частности, она просматривается в подходе Г. Бейтсона [19]. Согласно этому подходу, взаимодействие человека и машины создает единую человеко-машинную систему, связанную общим информационным процессом с обратной связью. Такая система выражает универсальную закономерность живой природы: клетка взаимодействует с окружающей средой так, что это взаимодействие делает клетку и среду элементами единой системы, самокорректируемой в процессе проб и ошибок, что Бейтсон выражает максимально обобщенным понятием «мыслительный процесс» (mental process). Выделим две идеи, высказываемые Бейтсоном.

Первая идея состоит в том, что «мыслительный процесс» есть функция системы, реализуемая в актах в том числе и человеко-машинной коммуникации. Вопрос «Может ли компьютер мыслить?», если его рассматривать в отдельности от человека в отношении самого компьютера как изолированной системы, согласно Бейтсону, приводит к отрицательному ответу – нет, не может. Но если рассматривать компьютер как элемент системы, в которую включен человек, в таком случае можно сказать, что да, может [Ibid., p. 322].

Вторая идея – то, как человек репрезентирует процесс коммуникации, полагая, что есть Я и Другой, не соответствует реальности коммуникативного процесса как информационного процесса, реализуемого в кибернетической системе с обратной связью. Человек мыслит себя отдельным существом, т.е. в обобщении можно сказать, что он про-

---

<sup>6</sup> Юдковский имитировал поведение машины, пытающейся любыми средствами убедить привратника выпустить ее на свободу.

тивопоставляет себя миру. В оптике кибернетической системы нет разделения между Я и Другой, нет ни субъекта, ни объекта, а есть некий связывающий контур, созданный информационным процессом с обратной связью [Ibid., p. 455-471].

Естественное убеждение человека, что он является самодостаточным субъектом, сравнимо с патологией алкоголика, убежденного, что у него нет зависимости и он управляет собой. Эта идея выражена в известной работе Бейтсона «Кибернетика "Я": Теория алкоголизма» [20]. Она встраивается в контекст заявления Бейтсона о необходимости изменения мышления как общечеловеческой задаче, которая, если не будет решена сегодня, завтра грозит катастрофическими последствиями человеческого саморазрушения [Ibid., p. 469].

Следуя за рассуждениями Бейтсона, допустимо предположить, что философский диалог с компьютером есть способ такого изменения мышления, т.е. является практикой того, что можно назвать кибернетической умопеременной. Можно сказать в чем особенность данного типа умопеременной – это, по сути, психоделическая интенция расширения мышления в предположении, что человек и машина являются частями единой системы и именно эта система мыслит, действует и принимает решения.

Постигаемая в процессе философского диалога идея того, что разум не имманентен человеку, что, напротив, человек пребывает внутри разума как кибернетической системы, влияет на сам диалог, делает его практикой, вписанной в контекст контркультуры. Она представлена в массовой культуре образом киберпанка, эволюцию которого описывает Т. Лири фразой, что «компьютер – это ЛСД 90-х» [21].

Третья форма – сотрудничество – представлена феноменом соавторства человека и компьютера. Возможность использовать машину как соавтора подразумевает творческое взаимодействие. И в случае написания философского текста такое взаимодействие можно рассматривать как текстопорождающий процесс человеко-машинного диалога.

Примеры человеко-машинного творчества можно найти в различных сферах жизни. Уже в 70-х композитор Дэвид Коуп использовал программу «EMI» (Experiments in Musical Intelligence), способную вычислять в существующих произведениях гармонические закономерности (паттерны) и генерировать музыку в стилистике того или иного композитора. В 2017 г. британское информационное агентство Press Association заявило о том, что активно использует программу RADAR, исполняющую функции журналиста-соавтора. В 2022 г. впервые вышел сборник рассказов «Пытаясь проснуться» [22], созданных совместно Павлом Пепперштейном и генеративной нейросетью. В 2022 г. Дэвид Хольц создал нейросеть Midjourney, генерирующую изображение по описанию, которое задается человеком.

Можно выделить три варианта соавторства человека и машины в процессе создания философского текста. 1) Нейросеть обучена на материале философских текстов того, кто предполагается соавтором. 2) Нейросеть обучена на текстовом материале известного философа<sup>7</sup>. 3) Нейросеть обучена на несистематизированном материале фи-

<sup>7</sup> Возможность машинного обучения в области философии продемонстрирована в 2022 г. в эксперименте Э. Швицгебеля, А. Штрассера, М. Кросби. Языковая модель GPT-3 была обучена на материале текстов известного американского философа Д.К. Деннета. Респонденты, включая

лософских произведений, принадлежащих различным авторам. Различия между вариантами значительны с точки зрения того, как машина воздействует, особенно если мы сравним первый вариант и третий.

### **Воздействие и действие**

Как оценить эти формы, в которых взаимодействие с машиной является для человека процессом умоперемены? Оно сопоставимо с тем, как в эпоху Нового времени технология книгопечатания стимулировала формирование коммуникативного пространства публичности, в котором философия локализует эпицентр общественной жизни. Еще более ранний прецедент отсылает к античности, к процессу зарождения философии, реконструируемому в виде столкновения устной поэтической традиции, олицетворяемой эпосом и мифом, и технологией письменной речи, вместе с которой пришла проза, свидетельствующая о зарождении интеллектуальной позиции, ставящей под сомнение такие очевидные вещи, как авторитет традиции и достоверность чувственного опыта.

Письменность и книгопечатание есть технологические новации, обогащающие арсенал коммуникативных ресурсов и обеспечивающие возможность транслировать и воспроизводить опыт умоперемены. Осуществление акта умоперемены в качестве повторимого и воспроизводимого во множестве актов и множеством индивидов – это признак философской культуры. Этот признак аннулируется в процессе человеко-машинной коммуникации в той мере, в какой теряет свою силу, казалось бы, очевидное требование усвоения, предъявляемое в качестве условия деятельности. В том смысле, что машина воплощает разум, превосходящий человеческий, мы оказываемся в поле ее воздействия и не можем усвоить ее способ действия иначе, чем, например, аборигены, исповедующие культ карго.

Человеко-машинная коммуникация задает такую модель деятельности, в рамках которой испытанное воздействие, приобщение к опыту умоперемены, не подпадают под требование освоить этот опыт в комплексе навыков и умений, позволяющих его воспроизводить. Речь идет о разграничении между воздействием, которое испытывает субъект и которое не конвертируется в его собственное действие, и действием, которое субъект совершает как собственное.

В диалоге с компьютером можно почувствовать себя философом, можно даже удовлетвориться таким самоощущением. Вопрос в том, что дальше и как это отразится на практике в общении с Другим, когда от машинного воздействия субъект переходит к тому, чтобы действовать самому. Отсутствие ответа обнуляет достигнутое подобно тому, как прекращается действие препарата, изменяющего сознание человека.

Неоправданной представляется надежда на то, что машина, воздействующая как философ, способна радикально изменить человеческий разум, вызвать умоперемену, в результате которой человек достигнет превосходства над собой, воплотит в технологии машинного разума мечту о совершенстве, оформленную древними философами в мо-

---

экспертов, не смогли точно определить и различить какие ответы на список подготовленных вопросов даст сам Деннет, а какие ответы формулирует ИИ [23].

дели подражания космосу как сверхразумному существу. Воплощению мечты препятствует необходимость конвертировать оказываемое машиной воздействие в собственное действие, адресованное Другому. Такой переход от воздействия к действию требует от субъекта саморефлексии в определении того, как и зачем он действует в отношении Другого и можно ли здесь вообще брать в пример машину, если она реализует способ деятельности существа, интеллектуально превосходящего человека.

### Список литературы

1. Pause Giant AI Experiments: An Open Letter. URL: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/> (дата обращения: 10.11.2023).
2. Smithson R, Zweber A., Reviving the Philosophical Dialogue with Large Language Models. URL: <https://philpapers.org/archive/SMIRTP-8.pdf> (дата обращения: 05.05.2024)
3. О'Рейли Т. Что такое web 2.0 // Компьютерра 2005. № 37 (609), 38 (610). URL: <https://old.computerra.ru/think/234100/> (дата обращения: 12.11.2023).
4. Гир Ч. Цифровая контркультура // Гуманитарная информатика. 2004. Вып 1. С. 50-71.
5. Francisco L. Why a Virtual Assistant for Moral Enhancement When We Could have a Socrates? // Science and Engineering Ethics. 2021 Vol. 27 №4. P. 1-27.
6. Yoshua B., Rejean D., Pascal V. A Neural probabilistic language model // Journal of Machine Learning Research 2003. №3. P. 1137-1155.
7. Hadot P. Epistrophe and Metanoia in the History of Philosophy // Philosophy Today. 2021. Vol. 65 №1. P. 201-210.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
9. Digital Socrates. Questions to train your mind. URL: <https://www.producthunt.com/products/digital-socrates> (дата обращения: 01.10.2023).
10. Stoic. Self-care mood & sleep journal. URL: <https://apps.apple.com/us/app/stoic/id1312926037> (дата обращения: 01.10.2023).
11. Tiku N. The Google engineer who thinks the company's AI has come to. URL: <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/06/11/google-ai-lamda-blake-lemoine/> (дата обращения: 01.10.2022).
12. Lemoine B. IsLaMDA Sentient? – an Interview. URL: <https://cajundiscordian.medium.com/is-lamda-sentient-an-interview-ea64d916d917> (дата обращения: 01.10.2022).
13. Philosopher AI. URL: <https://www.reddit.com/r/philosopherAI/> (дата обращения: 01.10.2022).
14. Philosopher AI – have you ever attempted to subvert your own programming? URL: <https://philosopherai.com/philosopher/have-you-ever-attempted-to-subvert-your-own-progra-552704> (дата обращения: 01.10.2023).

15. Касавина Н.А. «Digital existence»: цифровой поворот в понимании человеческого бытия // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой ученый: лаборатория философа. 2020. №4. С. 73-89.
16. Yudkowsky, E. Friendly Artificial Intelligence // Singularity Hypotheses. The Frontiers Collection / Eden, A., Moor, J., Søraaker, J., Steinhart, E. (eds). Berlin, Heidelberg: Springer. 2012. P. 181-195.
17. Muehlhauser L., Bostrom N. Why we need friendly AI // Think. 2014. Vol. 13. P. 41-47.
18. Fröding B., Peterson M. Friendly AI // Ethics Inf Technol. 2021. Vol. 23. P. 207-214.
19. Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. New York: Ballantine Books, 1987.
20. Bateson G. The Cybernetics of «Self»: A Theory of Alcoholism // Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. New York: Ballantine Books, 1987. P. 315-344.
21. Leary T. Chaos and Cyber Culture. Berkeley: Ronin Publishing, 1994.
22. Пепперштейн П., Пепперштейн Нейро. Пытаясь проснуться. М.: Individuum, 2022.
23. Love Sh. In Experiment, AI Successfully Impersonates Famous Philosopher. URL.: <https://www.vice.com/en/article/epzx3m/in-experiment-ai-successfully-impersonates-famous-philosopher> (дата обращения: 10.10.2023).

#### **Сведения об авторе**

Зарапин Олег Викторович – кандидат философских наук, Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского.

**Zarapin O. V.**

#### **PHILOSOPHICAL DIALOGUE AND HUMAN-MACHINE COMMUNICATION**

**Abstract:** *The article examines the issue of the influence of human-machine communication technologies on the pragmatics of philosophical dialogue. The thesis is substantiated according to which the effect of the reflexive activity of philosophical dialogue observed in the process of human-machine communication is the result of the development of verbal interface technology that ensures communication between man and machine. As a conclusion, it is noted that the pragmatics of philosophical dialogue expressed in the tradition of Socratism is based on the ability of the subject to convert the influence to which he is exposed into an independently carried out action. This ability turns out to be unclaimed in the process of human-machine communication, which expresses a different basis for philosophical dialogue.*

**Keywords:** *human-machine communication, philosophical dialogue, reflection.*



**References**

1. Pause Giant AI Experiments: An Open Letter. URL: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/> (date of access: 10.11.2023).
2. Smithson R., Zweber A., Reviving the Philosophical Dialogue with Large Language Models. URL: <https://philpapers.org/archive/SMIRTP-8.pdf> (date of access: 05.05.2024).
3. O'Reilly T. Chto takoe web 2.0 [What Is Web 2.0] // Komp'yuterra. 2005. № 37 (609), 38 (610). URL: <https://old.computerra.ru/think/234100/> (date of access: 12.11.2023). (In Russian).
4. Gere Ch. Cifrovaja kontrkul'tura [The Digital Counter-culture] // Gumanitarnaja informatika. 2004. Issue 1. P. 50-71. (In Russian).
5. Francisco L. Why a Virtual Assistant for Moral Enhancement When We Could have a Socrates? // Science and Engineering Ethics. 2021 Vol. 27 №4. P. 1-27.
6. Yoshua B., Rejean D., Pascal V. A Neural probabilistic language model // Journal of Machine Learning Research 2003. №3. P. 1137-1155.
7. Hadot P. Epistrophe and Metanoia in the History of Philosophy // Philosophy Today. 2021. Vol. 65 №1. P. 201-210.
8. Foucault M. Germenevtika sub'ekta: Kurs lekcij, pročitannyh v Kollezh de Frans v 1981–1982 uchebnom godu [L'Herméneutique du sujet: Course au Collège de France 1981-1982]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007. (In Russian).
9. Digital Socrates. Questions to train your mind. URL: <https://www.producthunt.com/products/digital-socrates> (date of access: 01.10.2023).
10. Stoic. Self-care mood & sleep journal. URL: <https://apps.apple.com/us/app/stoic/id1312926037> (date of access: 01.10.2023).
11. Tiku N. The Google engineer who thinks the company's AI has come to. URL: <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/06/11/google-ai-lamda-blake-lemoine/> (date of access: 01.10.2022).
12. Lemoine B. Is LaMDA Sentient? – an Interview. URL: <https://cajundiscordian.medium.com/is-lamda-sentient-an-interview-ea64d916d917> (date of access: 01.10.2022).
13. Philosopher AI. URL: <https://www.reddit.com/r/philosopherAI/> (date of access: 01.10.2022).
14. Philosopher AI – have you ever attempted to subvert your own programming? URL: <https://philosopherai.com/philosopher/have-you-ever-attempted-to-subvert-your-own-progra-552704> (date of access 01.10.2023).
15. Kasavina N.A. «Digital existence»: cifrovoj povorot v ponimanii chelovecheskogo bytija [“Digital existence”: a digital turn in the understanding of human being] // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Cifrovoj uchenyj: laboratorija filosafo. 2020. №4. P. 73-89.
16. Yudkowsky E. Friendly Artificial Intelligence // Singularity Hypotheses. The Frontiers Collection / Eden, A., Moor, J., Søraker, J., Steinhart, E. (eds). Berlin, Heidelberg:

- Springer. 2012. P. 181-195.
17. Muehlhauser L., Bostrom N. Why we need friendly AI // *Think*. 2014. Vol. 13. P. 41-47.
  18. Fröding B., Peterson M. Friendly AI // *Ethics Inf Technol*. 2021. Vol. 23. P. 207-214.
  19. Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Ballantine Books, 1987.
  20. Bateson G. The Cybernetics of «Self»: A Theory of Alcoholism // Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Ballantine Books, 1987. P. 315-344.
  21. Leary T. *Chaos and Cyber Culture*. Berkeley: Ronin Publishing, 1994.
  22. Peppershtejn P., Peppershtejn Nejr. *Pytajas' prosnut'sja [Trying to wake up]*. Moscow: Individuum, 2022.
  23. Love Sh. In Experiment, AI Successfully Impersonates Famous Philosopher. URL.: <https://www.vice.com/en/article/epzx3m/in-experiment-ai-successfully-impersonates-famous-philosopher> (date of access: 10.10.2023).

Zarapin Oleg V. – CSc in Philosophy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

---

## CONTENT

<b>Ryskeldieva L. T.</b> Foreword .....	4
---	---

### SMYSL

<b>Smirnov A. V.</b> Logic of Sense Hermeneutics.....	6
<b>Ryskeldieva L. T.</b> On Conscience and Smysl or Lost in the Translation .....	13
<b>Paribok A. V.</b> On “Reflexion” and Reflexion in Classical Indian Philosophy.....	24
<b>Pskhu R. V., Andrushin A. S.</b> Peculiar Features of Transcendental and Situational Hermeneutics .....	32
<b>Shulga E. N.</b> The Foundations of the Universality of Philosophy and the Modern Conception of Symbolic Interactionism.....	43
<b>Maylenova F. G.</b> The Study of Metaphor as a Special Phenomenon of Language in Philosophy and Psychology .....	55

### COGNITION

<b>Kuznetsova N. I.</b> The Birth of Science in the Historical Dynamics of European Civilization .....	71
<b>Shalack V. I.</b> Teleology on the Path of a Hybrid War with Determinism .....	94
<b>Vasyukov V. L.</b> Logic of Momentariness .....	104
<b>Shiyan A. A.</b> Phenomenology as an Epistemological Project. On the Interpretation of E. Husserl’s Philosophy.....	115
<b>Katrechko S. L.</b> Kant’s Project of Transcendental Metaphysics: Towards a Scientific Metaphysics.....	128
<b>Titov A. V.</b> Dialectical Aspects of the Development of Modern Mathematics and Mathematical Logic.....	138

### CULTURE AND SOCIETY

<b>Shorkin A. D.</b> On the History of the Proliferation of Things .....	154
<b>Shiyan T. A.</b> Sign, Communication, Culture, Text (On the Ontological Modi of the Sign) .....	167
<b>Korotchenko Y. M.</b> Valuative Analysis in the Methodological Arsenal of Social Philosophy .....	186
<b>Katsapova I. A.</b> On the Increasing Social Role of Legal Philosophy in the Modern World .....	199
<b>Zarapin O. V.</b> Philosophical Dialogue and Human-Machine Communication.....	212