

НА ФИЛОСОФСКИХ ПЕРЕКРЕСТКАХ

Коллективная монография

Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
Уральский гуманитарный институт
Департамент философии

НА ФИЛОСОФСКИХ ПЕРЕКРЕСТКАХ

Коллективная научная монография

Москва
Екатеринбург
2019

УДК Ю2
ББК 101
Н12

Рецензенты:

Кислов А. Г., доктор философских наук, профессор Российского государственного профессионально-педагогического университета;
Комаров С. В., доктор философских наук, профессор Пермского государственного национального исследовательского университета

Н12 На философских перекрестках: коллективная научная монография [С. А. Азаренко, Д. В. Анкин, Е. В. Бакеева, Н. В. Бряник, Ю. Г. Ершов, В. Е. Кемеров, Т. С. Кузубова, В. О. Лобовиков] / Урал. федер. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Урал. гум. ин-т, Департамент философии. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2019. – 292 с.

ISBN 978-5-8291-2452-6 АП

ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК

В главах коллективной монографии представлены концептуальные разработки проблем, значимых для философии начала нового столетия. Этот круг проблем охватывает все области современной философии – от онтологии и философии науки до философии логики и политики. Современные оценки и развитие получают идеи аналитической философии, экзистенциализма, феноменологии, структурализма с их ориентацией на прикладные сферы. Книга адресована как специалистам, так и всем тем, кто проявляет интерес к состоянию и проблематике современной отечественной философии.

**ББК Ю2
УДК 101**

Авторы глав самостоятельно несут ответственность за достоверность приводимых в публикациях материалов и корректность цитирования

ISBN 978-5-8291-2452-6 АП
ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК

© Азаренко С. А., 2019
© Анкин Д. В., 2019
© Бакеева Е. В., 2019
© Бряник Н. В., 2019
© Ершов Ю. Г., 2019
© Кемеров В. Е., 2019
© Кузубова Т. С., 2019
© Лобовиков В. О., 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Глава I. Социальная онтология и топологическое философствование	6
Глава II. Абстрактное, критика, необходимость	40
Глава III. Философия между теорией и практикой	76
Глава IV. Структуралистская концепция науки	112
Глава V. Русская идея как идеология и утопия	155
Глава VI. Социальный процесс и динамика философии	190
Глава VII. От «практики жизни» к «измышляющему» разуму: Дильтей, Хайдеггер, Ницше	219
Глава VIII. Алгебра формальной аксиологии как дискретная математическая модель философии: основания для конструирования метафизической подсистемы искусственного интеллекта автономного когнитивного робота	244
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	286
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	287
SUMMARY	288

CONTENTS

PREFACE	5
Chapter I. Social Ontology and Topological Philosophy	6
Chapter II. Abstract, Criticism, Necessity	40
Chapter III. Philosophy Between Theory and Practice	76
Chapter VI. The Structural Conception of Science	112
Chapter V. Russian Idea as an Ideology and Utopia	155
Chapter VI. Social Life as a Process and the Dynamic of Philosophy	190
Chapter VII. From “Practice of Life” to the “Inventing” Reason: Dilthey, Heidegger, Nietzsche	219
Chapter VIII. Algebra of Formal Axiology as a Discrete Mathematical Model of Philosophy: Foundations for Constructing a Metaphysical Subsystem of Artificial Intelligence of Autonomous Cognitive Robot	244
CONCLUSION	286
INFORMATION ABOUT THE AUTHORS	287
SUMMARY	288

ПРЕДИСЛОВИЕ

Перекресток – это всегда распутье и выбор собственного пути. Отечественная философия сегодня и являет собой пересечение разных традиций и направлений взамен единственной магистральной линии, которой должны были следовать независимо от внутренних убеждений.

Коллективная монография «На философских перекрестках» представляет возможные пути развития фундаментальных областей современного философского знания – онтологии (глава Е. В. Бакеевой) и социальной философии (главы С. А. Азаренко и В. Е. Кемерова), истории философии (глава Т. С. Кузубовой) и философии политики (глава Ю. Г. Ершова), философии науки (глава Н. В. Бряник), философии языка (Д. В. Анкин) и философии логики (глава В. О. Лобовикова). По своему содержанию предлагаемые читателю главы дают срез перспективных проблем философии начала XXI столетия.

Несмотря на кажущуюся разнородность, все эти проблемы так или иначе осмысливаются на фоне вечного вопроса о «природе» или «сущности» философии, приобретающего сегодня новое звучание. Не в последнюю очередь эта новизна связана с пониманием невозможности сформулировать единственно верный ответ на данный вопрос. Речь в данном случае идет отнюдь не о беспринципном релятивизме, но, скорее, о признании того обстоятельства, что, будучи чем-то единым, философия существует вариативным образом. Эту вариативность замечательно охарактеризовал М. М. Бахтин в своей концепции событийной истины, рождающейся в «точке соприкосновения разных сознаний». Только встречаясь с иным себе, мысль может обретать большую глубину и точность.

Одним из важнейших аспектов вышеозначенной темы является вопрос о месте и роли философии в человеческой жизнедеятельности. С данным аспектом связано стремление авторов монографии выявить прикладное значение исследуемых проблем в сфере социальных практик и коммуникации, в разработке принципов критического мышления, в поисках выхода из политико-идеологического кризиса, в анализе оснований и особенностей науки современного типа, в т. ч. связанной с когнитивными науками и робототехникой. Нельзя не отметить и того, что в большинстве глав для развертывания авторской концепции используется материал, связанный с историей России и современной российской действительностью.

В силу вышесказанного текст, составивший данную книгу, можно считать прежде всего приглашением читателя к диалогу «о главном», ведущемуся на философских перекрестках.

Случайно попавшему на этот перекресток или стихийно торившему свой собственный путь к нему предстоит совершить интеллектуальные усилия, чтобы ознакомиться с изложенными концепциями или, по меньшей мере, дойти по каждому из предлагаемых путей до конца.

Н. В. Бряник

Глава I. СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ И ТОПОЛОГИЧЕСКОЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ

Chapter I. SOCIAL ONTOLOGY AND TOPOLOGICAL PHILOSOPHY

С. А. Азаренко

Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург

S. A. Azarenko

Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Social Philosophy, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Аннотация. Глава посвящена топологической философии. Процесс воспроизводства сообщества происходит при регулярном телесном взаимодействии людей через определенные социальные практики, благодаря которым вырабатывается определенное сообщение, связывающее людей с его общностью определенными идеями и ценностями. В наше время это привело к осознанию такого явления, как бытие-в-коммуникации. Индивид или сообщество – это множественность, существование которой подчинено самоорганизующимся механизмам общения. В данной главе показывается российская топология. Опираясь на «восходящую онтологию» Деланда доказывается требование последовательно совершать собирание «неорганизованных» российских пространств топологическим способом согласно схеме: «индивиды – дома – институты – города – государство».

Ключевые слова: телесность, местность, совместность, социальная коммуникация, социальная топология, бытие-в-коммуникации, знаки, символы.

Abstract. The chapter is devoted to the topological philosophy. The process of reproduction of conjointness occurs during the regular bodily interaction between people through certain social practices, due to which there is generated a certain message, that attaches people to its community with certain ideas and values. In modern times, has led to the realization of such a thing as being-in-communication. The individual or the community – is plurality, the existence of which is subject to self-reproducing and self-organizing mechanisms of communication. This chapter shows the Russian topology. Based on Deland's "ascending ontology", we prove the requirement to consistently collect "unorganized" Russian spaces in a topological way according to the scheme: "individuals – houses – institutions – cities – state".

Keywords: conjointness, bodiness, social communication, social topology, signs, symbols, being-in-communication, self-generation logic.

I

ТОПОЛОГИЯ БЫТИЯ-В-КОММУНИКАЦИИ

Быть – это значит со-быть с другими в различении и разграничении, быть в сообщении с ними, достигая взаимопонимания и совершая

собрание вместе, воспроизводясь в качестве сообщества. Произошедший онтологический и лингвистический поворот в современной философии, как мы полагаем, сделал явным то, что мы называем бытием-в-коммуникации. Где под коммуникацией разумеется сообщаемость, как взаимодействие людей, подразумевающее их во всей полноте тела, местности и интересующем их положении вещей. В самом деле, социальная онтология показывает, что быть можно только через бытие в отношении с другими. Поэтому индивид или сообщество – это всегда множественности, существование которых совершается через самовоспроизводящиеся и самоорганизующиеся механизмы коммуникации. При этом смыслы и различные нормы окончательный вид принимают в самих этих отношениях. Соответственно, сами отношения и представляются определяющими, где агентами коммуникации становятся не полагающие себя субъекты, а ответственные за свои действия участники взаимодействия.

Феноменология сообщаемости

Конструирование мира людьми с древнейших времен производилось через различного рода социальные практики, в основании которых находились два ключевых действия – складывание и вычитание. И потому у древних греков, например, арифметика (счет) и геометрия (манипулирование пространственно-телесными объектами) оказывались связанными, а математика восходила к истокам порождения культуры. Обдумывая это обстоятельство, Э. Гуссерль приходит к заключению, что «начало» геометрии у греков практически совпадает с «началом» сообщества (интерсубъективности) и «началом» сообщения (языка)¹. И, таким образом, он показывает возможность решения данного вопроса посредством феноменологического подхода. И действительно, практические действия людей заставляют их производить устойчивые действия с пространственно-телесными объектами, приумножать или делить справедливо землю, собственность или добычу. Таким образом, сообщаемость людей в организации пространства и оперировании телесными реалиями создавала сообщество. В ходе этого движения вырабатывались техники счета и возникали представления об идеальной предметности или числе. Геометрия и сопутствующие ей науки, замечает Гуссерль, имеют дело с пространственностью и возможными в ней фигурами, формами движения и преобразованиями, потому что они являются измеримыми величинами. Насущные потребности практической жизни наводили людей на создание выгодных в каждом отдельном случае форм и различных усовершенствований.

¹ См.: Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996.

В природе отсутствуют прямые линии, прямые углы, идеальные окружности и плоскости. Именно во время практического освоения и присвоения мира люди приходят от плоти к плоскости, от линии – к прямой, от округлости – к кругу. Производя тем самым идеальные предметности и открывая закономерности обхождения с ними. Гуссерлем подчеркивается, что производству смыслов и истин носило коммунальную сущность, предполагающую сообщество индивидов, воспроизводящих истины и находящихся в полной ответственности за них. Каждая наука «подключена» к открытой цепи поколений индивидов, сотрудничающих друг с другом, известных или неизвестных исследователей. Все, что производится субъективно отдельным мыслителем, возьмем, например, теорему Пифагора, обладает объективным значением, оно сверхвремененно и идеально и может передаваться из поколения в поколение в качестве одного и того же.

В интерсубъективном сообществе это производство смыслов оказывается совмещенным с порождением языка, ибо их объективность не смогла бы формироваться без чистой возможности, которая вообще находится в чистом языке, потому что в слове творится не простая запись личной вещи, а происходит формирование объекта. Поэтому подчеркивается значение сообщаемости или языка в целом в создании сообщества и наоборот. Потому что только на основе языка как ключевого элемента традиции происходит процесс порождения смыслов, их прирост, а значит, и постоянное воспроизводство общества в ходе сообщаемости. Гуссерль подчеркивал, что данное явление возможно только на основе однозначной воспроизводимости смыслов. Всякое отклонение от однозначности, с его точки зрения, может производить прерыв процесса сообщаемости в обществе. Между тем, как множественность и разнообразие культур доказывает то, что этим дело не ограничивается. В дальнейшем Ж. Деррида вскрывает источник «контекстуального» порождения и прироста смыслов, который имеет место вопреки рациональным допущениям Гуссерля¹.

Онтология сообщаемости

М. Хайдеггер показал необходимость онтологического (в последствии и топологического) подхода в решении данной проблемы. Первоначальные феноменологические исследования он обращал к проблематизации фактического жизненного опыта как дотеоретического и дорационального опыта, который характеризовался временностью как таковой. М. Хайдеггер отличается от Гуссерля тем, что его интересуют действия во всем объеме бытия человека, а не только действия

¹ Деррида Ж. Подпись – событие – контекст // Дискурс. 1996. № 1. С. 39–55.

сообщаемости в научном сообществе. Он отмечает, что в «Феноменологических интерпретациях Аристотеля» предметом философского исследования выступает *человеческое бытие* – это основное направление философского вопроса мы понимаем «как эксплицитное схватывание глубинного движения самой фактической жизни, которая есть таким способом, что она в конкретном временении (*Zeitigung*) своего бытия озабочена своим бытием»¹. Фактическое бытие человека не есть бытие вообще какого-то человечества в целом. Хайдеггер подчеркивает, что *заботливость* является основным смыслом подвижности фактической жизни. Соответственно заботливость есть забота о средствах к жизни, о профессии, о наслаждении, о том, чтобы не погибнуть, о том, что привычно и знакомо, забота о знании, о том, чтобы укрепить жизнь в ее конечных целях. Орудование, заготовливание, изготовление, обеспечение сохранности, освоение и использование, овладение, сохранение включает в себя подвижность озабоченного устройства. Заботливость у М. Хайдеггера состоит в осмотристельности или «смотрение-на», организует себя в качестве науки, оно совершается как всматривающееся, обсуждающее и обращающееся определение.

Озабоченное обхождение с миром есть следствие науки, оно происходит для фактической жизни из фактической жизни. «Осмотристельность совершается способом *обращения* (*Ansprechen*) и *обсуждения* (*Besprechen*) предметности обхождения. Мир встречается постольку, поскольку с ним заговаривают, и поскольку он сам требует обращения к себе (*logos*)»². В итоге мы видим, что в раннем рассмотрении бытия у Аристотеля Хайдеггер подметил онтологическую (топологическую) связь между «подвижной заботливостью устройства» и «логосом» или, говоря нашим языком, связь между «со-общением», «при-общением» и «со-обществом» по ходу разнообразной человеческой деятельности³.

Под временем Хайдеггер понимает вмещение и взаимопротяжение осуществленного и наступающего в настоящем, как базовую характеристику человеческого бытия, на этапе топологического подхода⁴. Действительно, время является человеческим измерением бытия, у каждой вещи свое время, то есть бытие и время имеют место. Хайдеггер предлагает осмыслить Место, которое определяется соотношением бытия и времени между собой. Данного Места нет, но оно существует в качестве впускания и вмещения: удерживая и отнимая само себя,

¹ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта). СПб.: Гуманитарная академия, 2012. С. 50.

² Там же. С. 61.

³ Азаренко С. А. Топологии сообщества. Казань: Познание, 2014. С. 9.

⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 403.

оно, тем самым, дает своё место всему. Поскольку оно – Место – ставит человека в отвечающее положение по отношению к нему, это есть Место складывания и вычитания, задающее основу для первичного жеста коммуникации в бытии. Это дающее Место – выступает в качестве дара. Такое Место и есть время, которое необходимо мыслить в пространствах бытия пре-бывающего для селения и людской оседлости. Посему время здесь нельзя рассматривать только через единство прошлого, настоящего и будущего, все же оно вмещает в себя большие измерения. Хайдеггер внес вклад в основы топологического подхода, но дальнейшая разработка данного подхода требовала разворачивания определенных действий тел, которые вовлекаются в те или иные практики и постановку вещей, которые способствуют осуществлению Места времени, где были бы разъяснены различные аспекты социально-антропологического контекста бытия.

Социальная топология сообщаемости

Социально-топологический подход кладет различные культурные и социальные практики в основу всего многообразного социального бытия людей, в рамках которого существуют телесные техники. Прежде всего, практика производственная – практика возделывания «профанного» пространства, это пространство связано с обработкой земли и сопрягается с действиями, порождающими дом. Социальные тела людей стоят у истоков такого процесса, их гендерное взаимодействие в семейной практике требует энергетического наполнения и сооружения «жилища». Продолженные тела выливаются в дом и социальное окружение. По М. Фуко элементы этого процесса, существуют во взаимопереходе и взаиморазвертывании, так эротическая техника переходит в диетическую и экономическую технику, а затем в обратном порядке одно переходит в другое. Тело, возделанное пространство, а так же и дом – это те первичные структуры, которые участвуют в конструировании социального мира¹.

Такие структуры вовлекаются в орбиту других вещей, которые порождаются в их связи в процессе оперирования различными элементами мира. В результате произведенных операций объективаций, социальный мир оказывается созданным из предметов. Продолженное тело производит символическое пространство-время, которое первично возникает на перекрестке разделения трудовых и сексуальных практик между полами. Продолженная кожа перерастает в одежду, рука – в оружие или инструмент, нога – в колесо, все тело – в дом,

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг. СПб.: Наука, 2007. С. 284–315.

а продолжение нервной системы – это электронные сети. Через мужское и женское, а следом и через всю совокупность социальных отношений, совершается связь между природным и человеческим мирами, осуществляется социально-биологическое воспроизводство. Все окружающее пространство размечает центробежная активность мужского тела в противопоставленности к центростремительной активности женского тела, которое производит внутреннее пространство дома. И дом, и деревня, и сад, и территория в целом, населенная людьми, противопоставит в определенном отношении пустынному и безлюдному пространству¹.

Во возникновении начала цивилизационного этапа в истории и новой социальной организации, необходимо понимать роль ритуала и политической практики. К примеру, Л. Мамфорд показал переход от пространственности первобытной к цивилизованной².

Он использует понятие Мегамшины, которое вводит для обозначения особого вида социально-технического устройства – социальной организации вертикального типа, как социальной силы в качестве ресурса доминирования. В границах города Мегамшина получает форму материального воплощения – это привилегированный сегмент социального пространства, который резко отделен от первобытной («деревенской») периферии. Место рождения института царской власти (привилегированного положения политической практики) – это город. Появление фигуры «царя-перводвигателя на вершине Мегамшины» – это завершающий момент ее строительства и превращения в Царство.

Тополого-антропологическая сообщаемость

Как мы думаем, тополого-антропологический подход является продолжением всех рассмотренных до сих пор подходов. Прежде всего, он должен включать то обстоятельство, что тела людей как социальные тела принципиально находятся в положении против-поставленности и прикосновения, говоря словами Ж.-Л. Нанси: «я *есть* протяженность, будучи отделенным, отнятым, вычтенным и против-поставленным»³. Извне тело всегда против-поставленно – «мне» или другому. Я всегда познаю Другого в качестве тела. Другой – это тело, потому что у него такой-то нос, такой-то цвет кожи, он столько-то весит, от него исходит такой-то запах и так далее. Противопо-поставление трогает, оно намечает границу трогательных отношений. Это происходит в самом

¹ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 77.

² Мамфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 225–240.

³ Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 55.

приходе другого, такого другого, в котором мы обретаем «свое». Значит, господствующим действием в мире является топологика, где предполагается бережное отношение к «другому» и все происходит «в-месте». Тела пребывают в прикосновении, а это прикосновение и есть предел, опространствливание существования. Тело сжато в совместном способе существования с другими телами либо сжато прямо на других телах. Это те тела, которые поделены пополам, тела определенного пола. Так мужской пол, имеет место потому, что осуществляется через женский пол и наоборот.

Социальная коммуникация представляет собой телесное взаимодействие, которое необходимо рассматривать в качестве сложного многомерного явления, через посредство которого реализует себя исторический процесс в целом. Важно понимать социальную коммуникацию как необходимую изначальную социальную силу, которая предваряет социальные институты, а также различные практики, и способствует формированию всего социального бытия в целом¹. Здесь подчеркнем, что коммуникация для нас – это тип взаимодействия между людьми, который опосредован различными знаково-символическими системами.

Бытие в отношении или в сообщаемости предполагает социальную онтологию. «Сообщаемость» – это категория онтологическая, а не лингвистическая. Именно в качестве телесностей, она вмещает в себя людей, которые действуют в определенных местностях и совместностях. Без знаков и языка сообщаемость невозможна, но если мы говорим о знаках или языке, то их необходимо рассматривать и вписывать в онтологию человеческого бытия. Это и сделал М. Хайдеггер в современности, он создал новую онтологию, поэтому в семиотическом смысле сообщаемость нельзя понимать как обмен «значениями» или «смыслами», постольку поскольку взаимодействие людей захватывает их во всем теле, и месте, и интересующем их положении вещей. У Хайдеггера, вещи, окружающие нас, предстают перед нами не только в качестве объектов с какими-либо свойствами, но и в качестве подручных средств. Из чего следует, что вещи существуют для человека еще до каких-либо своих «значений». Под-ручность это то, что располагается под рукою нашего тела, то, что дано людям для употребления и они могут проективно использовать это. Знак Хайдеггер тоже рассматривает в качестве подручного средства, которое помогает людям ориентироваться в мире их отношений. В «Бытии и времени» в параграфе 17

¹ Азаренко С. А. Коммуникация // Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004. С. 329–332.

Отсылание и знак он отмечает, что знаки являются средствами, чей особый характер состоит в *указывании*. В качестве таковых выступают дорожные указатели, сигналы и подобное. Указание можно рассматривать как вид отсылания¹.

Образцом для знака Хайдеггер избирает красную поворотную стрелку, расположенную на автомобилях начала XX в., чья диспозиция, например, на перекрестке, призвана показывать, какое направление изберёт машина. Поворотная стрелка является продолжением руки самого человека, которая укажет другому человеку, в каком направлении можно пойти или возможно остановиться. Знак служит согласованию действия одного тела с другим телом, посредством чего люди достигают взаимопонимания. Ю. Хабермас позднее, объясняя социальную коммуникацию, прибегал к примеру с двумя велосипедистами, которые выезжают из-за поворота друг на друга на полном ходу. Их тела, чтобы не разбиться, должны найти взаиморасположение относительно друг друга. Стало быть, коммуникация сводится к согласованию их действий в достижении взаиморасположенности. Согласно Хайдеггеру, экзистенциально-онтологическая фундаментальность языка находит себя в речи². Речь необходимо понимать из совместного способа бытия людей. Речь есть всегда речь о чем-то, а «о – ч е м речи» (обговариваемое) гарантирует сообщаемость. В сообщаемости достигается понимающее бытие-друг-с-другом. «Сущность языка» не основывается на идее «выражения» или «символической форме», она основывается на сообщаемости людей в способе совместного бытия.

Сообщаемость людей покоится на событийной особенности бытия людей. Истолковывая бытие людей не как бытие вообще, а как бытие-в-мире, Хайдеггер рассматривает его как бытие-друг-с-другом, как со-бытие или совместность. Именно человеческая повседневность как совместное вот-бытие рассматривается как погруженность в мир озабоченности.

Ж.-Л. Нанси, следуя Хайдеггеру, под «языком» понимает не орудие коммуникации, и коммуникацию понимает не как орудие для бытия, но коммуникация у него и *есть* то, чем живёт человек, бытие³. Такие выражения как «говорить-с» или «жить-с» имеются у людей для того, чтобы выразить само бытие как коммуникацию. Мы называем это бытие как *бытие-в-коммуникации*. Индивид или сообщество – это определенные множественности, осуществление которых основывается на са-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 82.

² Там же. С. 161.

³ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. М.: Логвинов, 2004. С. 144.

моорганизующихся процессах коммуникации. Данная коммуникация предполагает, что смыслы и всевозможные нормы не предшествуют, а возникают в самих этих отношениях. В сети данной коммуникации, её агенты выступают не в качестве полагающих себя субъектов, но в качестве ответственных за взаимодействия участников. Социальность порождается во время постоянного телесного взаимодействия между людьми при соответствующих социальных практиках, вследствие которых возникает некоторое со-общение, способствующее при-общению людей к своему со-обществу с данными представлениями и ценностями. Социальная коммуникация производит такие знаково-символические образования, которые действуют не только в качестве обозначаемых объектов, но в качестве определенной социальной силы, которая связывает людей и ориентирует их на результат.

Знаки размечают и разграничивают общественное поле социального взаимодействия; знаки являют собой интерактивную силу, которая обеспечивает взаимопонимание и согласование действий индивидов; знаки, наконец, служат постоянной и неуклонной воспроизводимости общественных связей. Знаково-символические образования нельзя понимать как сосюроевское единство означающего с означаемым, они являются социальной величиной, где знаки выражают не область «значений», а область согласованных действий людей. Впитывая социальный опыт, знаки и символы стягивают и сшивают в нечто единое социальную реальность.

II

ТОПОЛОГИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА

Вопрос, который возводит нас к пониманию процесса социальной воспроизводимости – это вопрос о том, как по-настоящему быть в настоящем? Это вопрос к двойному значению русского слова «настоящее», которое, с одной стороны, значит подлинность, а с другой – временной модус настоящего времени. Этот вопрос содержит в себе запрос на подлинную жизнь, которую людям приходится осуществлять здесь и теперь. Этот вопрос связан с процессом восхождения к пределу, то есть к тому пределу себя, что исторически у людей было бы сопряжено с формированием себя в рамках духовных практик.

Так как же по-настоящему быть в настоящем? В самом широком смысле – это вопрос ко времени человеческого бытия. Под временем, как основополагающим определением человеческого бытия, М. Хайдеггер подразумевает «вмещение и взаимопротяжение осуществлен-

ного и наступающего в настоящем»¹. Ибо действительным измерением человеческого бытия является время. Недаром говорят, что всему своё время. Быть по-настоящему в настоящем – это значит размещать прошлое в настоящем в качестве осуществленного. Быть по-настоящему в настоящем – это значит размещать будущее в настоящем в качестве наступающего. В этом размещении время формирует отдельного человека и связывает людей в исторические сообщества. Но это размещение и связывание ставит разметки и разграничения, которые в виде знаков и языка в целом впечатываются в тело человека.

Процесс духовных практик социального воспроизводства полагает приобщение к духовным практикам, где ключевыми для культуры являются отношения между учителем и учеником. Это та же форма отношений со-обща, со-вместно друг с другом, которая представляет собой логику «со», логику того, что не располагается целиком ни в сфере внутреннего, ни в сфере внешнего. Это та-же определенная логика предела, логика того, что находится «между», между собственным и другим. Это та-же форма смыслового отношения, где смысл (со-мысль) регистрирует и подразумевает и себя самого и другого. Смысл всегда со-общаем, разделяем, коммуницируем. Смысл представляет отношение к себе как соотнесенному с другим, в «обращении к...», как называет это Ж.-Л. Нанси². Обращенность существует до всякой идентификации, но это не значит, что нет ничего «собственного», но скорее значит, что всякая данность подается как обращенность. Данный способ бытия означает, что нет бытия вообще, но имеется бытие-в-месте.

П. Адо показал, что философия древних греков существовала в качестве духовной практики, предлагавшей жизненные уроки, а не какие-либо абстрактные знания, представленные в виде интеллектуального учения. Основная причина страдания человека в различных философских школах виделась в страстях, в беспорядочных желаниях и необоснованных страхах. И потому философия представлялась в виде врачевания души: у стоиков – это согласие с судьбой и мобилизация энергии, у эпикурейцев – это отрешение и разрядка, у платоников – умственная концентрация и отказ от чувственного³. Но то же, по существу, но со своими особенностями, мы обнаруживаем и в йогической, исихастской или буддистской духовных практиках. Эти практики прежде всего формировали человека, а не просто информировали, как это

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 403.

² Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 97.

³ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. С. 53.

практикуется в современном образовании. М. Фуко, используя социально-топологический подход, заглянул, как представляется, еще глубже, узрев истоки данных практик в обряде инициации. В раннем своем исследовании «О других местах», вводя понятия «гетеротопия» и «гетерология», Фуко, в отличие от Хайдеггера, связывает бытие людей прежде всего не с временностью, а с пространственностью. В поздних своих лекциях он не столько проявляет интерес к разности мест в социальности, сколько обращается к проблемам коммуникации и практике. Фуко обращается к такой социальной практике как философия, в ней он открывает ту ключевую практику для социальности, в которой происходит конституирование субъекта во всем объеме его пребывания (в аспекте таких социальных техник как диететика, экономика, эротика).

Философия как социальная практика

Именно здесь обнаруживаются истоки философии как социальной практики, ибо требование «познания себя», как показывает Фуко в более поздних своих исследованиях (1981–1982 гг.), происходило от требования «осуществи заботу о себе». Последнее требование возникало в определенный момент жизни и в связи с определенными обстоятельствами. Это был определенный период жизни какого-либо человека, когда подходило время заботы о себе, в том критическом для педагогики и для политики возрасте, когда молодой человек, который лишился руководства педагогов, должен был вступать в жизнь и показывать то, на что он способен, и начиная действовать¹.

Философия выступала в качестве социальной практики, которая служила включению подростка во взрослую жизнь социальности. Без учителя, воздействовавшего на весь объем бытия ученика, этот процесс не мог быть осуществлен. Тема эта древняя, и она заключает в себе проблему Другого, о чем говорит уже известная арабская притча. Притча рассказывает о том, как отец перед смертью собирает своих троих сыновей для того, чтобы разделить между ними наследство, состоящее из семнадцати верблюдов. Старшему сыну он оставляет в наследство половину верблюдов, сыну среднему оставляет третью часть, а младшему сыну – девятую часть. Отец скончался, и сыновья оказываются не способными поделить верблюдов, поскольку их нечетное число. Им советуют обратиться к старому мудрецу. Мудрец сказал, что задача не простая, но у него имеется один верблюд и он может им поделиться. Благодаря этому, у них становится восемнадцать верблюдов, и им уда-

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг. СПб.: Наука, 2007. С. 103–104.

ется поделить наследство. В результате старший сын приобретает половину верблюдов (девять), средний – третью часть верблюдов (шесть), а младший – девятую часть верблюда (два). И в итоге, при суммировании количества имеющихся в наличии верблюдов, получилось семнадцать, как и было завещано отцом. На оставшемся верблюде мудрец уехал восвояси. Эта притча свидетельствует о том, что разрешение вопроса не возможно без наличия Другого. Решение проблемы возможно не в одиночку, а только в совместности. Одновременно это открывает необходимость социального топоса учителя. Восточная притча повествует о «внешнем» участии учителя.

По Фуко в западной культуре учитель выступал в качестве специалиста по преобразованию индивида и конституированию из него субъекта. Во-первых, учитель научал ученика совершать попечение о своем теле в гигиеническом и диететическом плане (диететическая техника). Во-вторых, он научал хозяйственным и семейным отношениям (экономическая техника). В-третьих, при этом надо было учиться дружеским и любовным отношениям (эротическая техника). Заботы о теле, о доме и любви. Диететика, экономика, эротика – вот те три немалые области, в которых в эту эпоху совершается попечение о себе, непрерывно отсылающее от одной области к другой. За заботой о соблюдении режима и диеты следуют сельскохозяйственные работы, сбор урожая, и в конечном итоге занятие хозяйством. Внутрисемейные отношения, от которых зависит руководство хозяйством, встречаются с проблемами любви. Наличие этих трех областей, их взаимосвязь, переходы от одной к другой: от диететики к экономике, от экономики к эротике – определяли бытие человека¹. Эротика, диетика и экономика теперь предстают сферами практик себя, посредством которых происходит «обращение» субъекта. Фуко хочет показать, что вместе с платоновской моделью, имевшей место до конца Античности, существовала эллинистическая модель. Она не была сориентирована ни на истолкование себя, ни на самоотречение (как в христианстве), а в ней устанавливается стремление учредить себя самого в качестве чаемой цели.

Особо подчеркнем, что данные модели воплощают собой определенный род социальной коммуникации (учителя с учеником), которая связана с определенными практиками, в ходе которых происходило формирование западного типа субъективности. И социальная коммуникация, а не практика, здесь играет первейшую роль. Мы согласимся с Фуко, что платонизм явился важным «климатическим условием»

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг. СПб.: Наука, 2007. С. 184–185.

в формировании европейского рационализма, поскольку ему свойственно доказывать, что всякое достижение истины связано с формированием и изменением самого себя¹. В диалоге «Алкивиад» Сократ в разговоре с юным Алкивиадом привлекает его к практике управления другими, доказывая, что предварительно надо научиться управлять собой. Перед разговором с Алкивиадом Сократ держит паузу и ждет, когда тот будет готов к переменам в себе. Это вызывает удивление в Алкивиаде и побуждает его задуматься. И именно этот внутренний диалог в нём, как важный коммуникативный акт начала философствования, предваряет диалог по поводу научения управлять собой. Подобно тому, как в «Бхагавад-гите» перед началом решающий битвы между Пандавами и Кауравами предводитель Пандавов – Арджуна вместо того, чтобы выполнять свой воинский долг и идти на сражение, вдруг начинает испытывать сомнения и задумываться. С этого и начинается философствование, с разговора с самим собой, а не с того момента, когда необходимость вступить в схватку Арджуне обосновывает бог Кришна.

Возражение у нас вызывает также истолкование христианской модели, которая как будто бы подразумевает самоотречение, отказ от себя у Фуко. Между тем как Ж.-Л. Марион показывает, как в ходе «хвалебного дискурса» в христианстве происходит конституирование субъекта². В «Идоле и дистанции» он деконструирует классическое говорение о Боге, доказывая, что в языке и мышлении Он превращается в идола, то есть в нечто не просто зримое, но и присвоенное. Но как тогда говорить о Боге без предикации? Надо говорить к Богу. Тогда Бог – Тот, к Кому обращено Слово. И Слово – это хвала или благодарение. Молитва находится вне истины и лжи, как показал уже Аристотель. В молитве сказывается иллюкутивная сила славословия, в ней субъект аффицируется самим высказыванием. Таким образом, мы полагаем, что Мариону удастся показать, что христианство не нарушает коммуникативных основ формирования человека. Обращаясь к христианской традиции, в особенности к восточно-христианской, мы имеем дело не просто с отказом от себя, а, напротив, с глубокой работой по сложной «сборке» себя, которая имеет форму «лестницы», восхождение по ступеням которой совершается от обращения и покаяния к синергии и обожению.

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг. СПб.: Наука, 2007. С. 94.

² Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. № 56.

Тополого-антропологический подход и бытие-в-коммуникации

Мы предлагаем тополого-антропологический подход, включающий то обстоятельство, что тела людей в качестве социальных тел принципиально находятся, говоря словами Ж.-Л. Нанси, в положении прикосновения или взаимодействия¹. Других я воспринимаю и познаю всякий раз в качестве каких-то тел. Другой человек – это всегда тело, причем тело с ни на кого ни похожим лицом и носом, цветом кожи и др. Противопо-поставление всегда трогает, что задает пределы трогательных отношений. Это происходит при самом появлении другого, причем такого другого, в котором мы находим границы собственного. Из чего можно заключить, что определяющим в мире действием является топологика, где предполагается заботливое отношение к «другому», где все происходит «в-месте». Тела находятся в прикосновении, и это прикосновение происходит на границе, опространствливающей их. Тело в совместном существовании сжато другими телами. Это тела, рассеченные пополам, то есть тела определенного пола. Где мужской пол или женский пол имеется потому только, что осуществляется через другой пол.

Взаимодействие тел представляет собой социальную коммуникацию, которую нужно рассматривать в качестве сложного многомерного явления, через которую реализуется исторический процесс в целом. Социальную коммуникацию необходимо понимать как такую социальную силу, которая изначально и к социальным институтам, и к различным практикам, хотя тесно с ними связана. Уже Ю. Хабермас отмечал, что на «место одиноко стоящего субъекта, который направляется к предметам и в рефлексии делает предметом самого себя, заступает не только идея познания, опосредованного языковым выражением и соотношенного с действием, но совокупная взаимосвязь повседневной практики и повседневных коммуникаций, в которую встроены интересубъективные в своих истоках и в то же время достигаемые в сотрудничестве познавательные результаты. Тематизируется ли эта взаимосвязь как форма жизни или жизненный мир, как практика или опосредованное языком межличностное общение, как языковая игра или диалог, как культурный фон, традиция или история деяний, решающим является то обстоятельство, что все эти основанные на здравом смысле понятия приобретают теперь тот ранг, который до сих пор был характерен для фундаментальных понятий эпистемологии, хотя они, разумеется, и не должны выполнять те же функции, что и последние. Деятельностное и речевое измерения не должны всего

¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 55.

лишь предшествовать когнитивному измерению. Целенаправленная практика и языковая коммуникация берут на себя другую понятийно-стратегическую роль, чем та, которая выпала на долю саморефлексии в философии сознания»¹. Подчеркнем, что для нас коммуникация – это тип взаимодействия между людьми, опосредованный различными знаково-символическими системами, который способствует формированию всего социального бытия в целом.

Против того, что бытие открывается через язык и посредством языка, в современности выступил Дж. Агамбен: в работе «Язык и смерть: негативность места» он возражает, что в западной метафизике человек подаётся через способность говорить и возможность умирать². И действительно, у человека имеется такой опыт, формирование которого происходит вне языка – это опыт детства, где человеческое бытие оказывается свободным от привычной связи со знаниями и навыками. Здесь Агамбен, как представляется, не учитывает коммуникации на уровне телесного взаимодействия. Миф косвенно отражает язык тела. Как тело одного может *усматривать* тело другого, передается логикой телесных образов *зрения*, представленной в мифе: образу Циклопа одноглазого (однобокое видение) противостоит образ Аргуса многоглазого (всеобъемлющее видение); образу Братьев Диоскуров (поверхностное видение) противостоит образ Тересия (глубокое видение прозорливого слепца) (Я. Голосовкер). Не трудно представить себе, как «всевидящее» (по-аргусовски) тело матери заботливо осматривает «однобоко» (циклопически) видящее тело ребенка. Однако куда как более важно то, что в рассмотрении связи бытия и языка Хайдеггер нас выводит на логику собирания и рассеяния. Данная логика имеет отношение к самоорганизующейся логике, в которой реализует себя социальная коммуникация.

Социальная онтология исходит из бытия в сообщаемости. «Сообщаемость» понимается онтологически, а не чисто лингвистически, она размещает в себе людей в виде тел, которые действуют в определенных местностях и совместностях. Сообщаемость не представляется без знаков и языка, которые вписываются в онтологию человеческого бытия. Именно это в современности сделал М. Хайдеггер на основе новой онтологии, поэтому сообщаемость нельзя сводить к обмену «значениями» или «смыслами» в семиотическом смысле, потому что взаимодействие людей захватывает их во всем теле, а так же месте и интересующем

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. С. 19.

² Agamben G. Language and death: The place of negativity. Minneapolis; Oxford: University of Minnesota Press, 1991. XII.

их положении вещей. Сообщаемость людей подчинена самоорганизующимся механизмам коммуникации. Такое бытие мы называем *бытие-в-коммуникации*. Действие воспроизводства совместности имеет место в ходе регулярной телесной связи между людьми при посредстве конкретной социальной практики, при помощи которой возникает какое-то со-общение, которое способствует при-общению людей к определенному со-обществу с теми или иными ценностями и представлениями.

И действительно, первой площадкой для разметки и производства знаков явилось тело человека, о чем впервые заявил Ф. Ницше, который в «Генеалогии морали», вскрывая значение боли для происхождения мнемотехники, отмечал: «Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залогов... омерзительные увечья... жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов – все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемотехники»¹. Эти идеи развивали Ж. Делёз и Ф. Гваттари в книге «Анти-Эдип: Капитализм и шизофрении»², а позднее Д. Кампер. Последний в работе «Знаки как шрамы. Графизм боли» писал: «Чистого в этом отношении тела никогда не было. Оно всегда служило мемориальной доской для предысторических, исторических и биографических вписываний. Человеческая культура с самого начала функционировала как кодирующая запись, как универсальная татуировка, которая по мере все большего порядка вписывала шрамы на поминаний»³. Метки, насечки, надрезы сопровождали людей во время инициации, как некие «пред-писания» для дальнейшего социального бытия. Как и в философии как социальной практике ученик воспроизводил «предписания» учителя в виде «истинных» речей.

Чем же характеризуется современное состояние социальности и какой характер в ней приобретает социальная коммуникация? М. Хайдеггер был первым, кто уловил надвигающие риски для человека современности, которые имели отношение к развитию техники. А понимание техники он выражал через понятие *Gestell*, «постав» (В. Биbihин). Хайдеггер отмечал, что *techné* у древних греков, от которого и происходит «техника», было связано с *poiesis*: «Техника есть

¹ Ницше Ф. Сочинение в двух томах. Т. 2 // Ницше Ф. К генеалогии морали. М.: Мысль, 1990. С. 442.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 227–228.

³ Кампер Д. Знаки как шрамы. Графизм боли // Мысль. 1997. № 1. С. 34.

некоторый вид раскрытия потаенности»¹. В какой-то момент техника отрывается от поийсиса и оборачивается «в техническое раскрытие», при котором происходит сужение изначального значения того, что призвано было открывать полноту человеческого бытия. Все исчисляющий и инструментальный подход сужает и в конечном итоге обедняет полноту мира и творческие возможности самого человека.

Образовательная сфера современности демонстрирует небывало высокий уровень ее технизации: максимальная стандартизация, образование однозначных схем оценки. Именно этого и боялся Хайдеггер. Формы оценки учебных организаций носят, по преимуществу, количественный характер: индикаторы числа публикаций в различных базах данных, балльно-рейтинговые показатели «эффективности», подсчет количества конференций и т. п. Между тем как механизм приобщения к культуре своего сообщества носит форму социального удвоения. Индивид удваивает социальную реальность самым способом своего бытия. При этом социальное удвоение является интериоризацией социального внешнего. «Двойником в социальном смысле никогда не является Другой, но именно моя самость, которая покидает меня, удвоенная Другим: происходит столкновение с собой во внешнем, когда моё Я находит Другого в себе. Моя самость образуется через образы и образцы социального Другого»².

Современная ситуация ведет к примитивизации индивида, «сборка» которого не происходит на пределе с подлинным содержанием. Где усложнение образовательных технологий и пользование какими-либо гаджетами не требует знания его устройства, равно как и не требует от своего пользователя глубокого погружения в смыслы. При этом уважение к знаниям начинает падать, потому что из интернета можно извлечь любую информацию без особых усилий. Уходят объективные условия во воспроизводстве индивида «сложной сборки». Подключение индивида к новым информационно-техническим коммуникациям, включая симбиоз машины и человеческого интеллекта, вообще, грозит утратой субъектности.

Между тем как жить по-настоящему в настоящем людям современности – это значит быть связанными с восхождением к пределу, то есть переделу себя в свете духовной коммуникации, ибо жизнь человека связана со способностью воспроизводить и понимать социально значимые смыслы, передавать и сообщать эти смыслы другим. Смыслы

¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 235.

² Азаренко С. А. Техники тела: проблема целостного описания // Социемы. 2004. № 10. С. 66–67.

изначально ставят человека на границу, поскольку не могут принадлежать одному. Они всегда находятся с Другим и как со-мысли принадлежат постоянно становящейся со-вместности. Эти смыслы, составляя существо социальной коммуникации, сохраняются и передаются различными знаково-символическими способами.

III ТОПОЛОГИЯ РОССИИ

Шпенглер и Хайдеггер:

истоки социально-топологической методологии

О. Шпенглер был едва ли не первым мыслителем, кто взглянул на культуру через призму топологии временного события, вопреки линейным концепциям истории (Древний мир – Средние века – Новое время). Следуя И. В. Гёте, он рассматривает мир в становлении, жизненно существующим не просто во времени, но самим временем. «Собственная, поступательная, постоянно осуществляющаяся жизнь, поскольку человек бодрствует, выявляется в его бодрствовании именно элементом становления – этот факт называется настоящим, – и, как и всякое становление, она обладает таинственным признаком направления, которое человек во всех развитых языках пытался умственно заклясть и – тщетно – объяснить словом время и связанными с ним проблемами. Отсюда вытекает глубокая связь ставшего (оцепенения) со смертью»¹. В этом обнаруживается начало высшего мышления, которое прежде всего есть мысль о смерти. «Каждая религия, каждое природопознание, каждая философия, – пишет Шпенглер, – проистекают из этого пункта. Каждая большая символика приравнивает свой язык форм к культу мертвых, форме погребения, украшению гробниц. Египетский стиль начинается с надгробных храмов фараонов, античный – с геометрического украшения погребальных урн, арабский – с катакомб и саркофагов, западный – с собора, в котором ежедневно под руками священника повторяется смерть Иисуса. Из раннего страха возникает также всякого рода историческое ощущение... У животного есть только будущее, человек знает и прошлое. Оттого каждая новая культура пробуждается вместе с неким новым „мировоззрением“, т. е. внезапным взглядом на смерть как на тайну увиденного мира»².

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 203.

² Там же. С. 328.

Шпенглер обратился ко множественности культур, обнаруживая их символическую связь с пространственностью, в которой и через которую они ищут самоосуществление. Правда, при этом ему не удалось избежать некоторых прямолинейных и ошибочных заключений по поводу специфики той или иной культуры. Однако главное им было схвачено. Он писал: «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую грудку фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своём материале – человечестве – собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть»¹.

Каждая культура, по Шпенглеру, обладает своими возможностями выражения, то есть своим культурным языком. Культуры обладают отличными друг от друга пластикой, живописью, музыкой, математикой, физикой, но каждая культура у него с ограниченной продолжительностью жизни, и каждая в самой себе замкнута. Предваряя постструктуралистов, он писал: «Я ещё не встречал никого, кто принимал бы всерьёз изучение морфологического сродства, внутренне связующего язык форм всех культурных сфер, кто, не ограничиваясь областью политических фактов, обстоятельно изучил бы последние и глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев, смысл их раненного орнамента, их архитектурные, метафизические, драматические, лирические первоформы, полноту и направления их великих искусств, частности их художественной техники и выбора материала, не говоря уже об осознании решающего значения всех этих факторов для проблемы форм истории»². При этом каждая культура завершает своё существование цивилизацией. В цивилизации он видел завершение развития культуры, превращение в неё становления в ставшее, развитие в оцепенение, деревни с душевным детством в умственную старость окаменяющего мирового города³. Ему прозорливо увиделось, что вместо разнообразного мира начнёт возникать город, как некая точка, в которой сосредоточится вся жизнь далёких стран, между тем как оставшаяся часть начнёт отсыхать; вместо являющего многообразия форм, сросшихся с землей людей, появится новый ко-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 151.

² Там же. С. 132–133.

³ Там же. С. 164.

чевник, обитатель большого города, паразит, оторванный от традиций человек фактов, нерелигиозный, интеллигентный, бесплодный, глубоко равнодушный к крестьянству, делающий шаг к неорганическому миру.

Подобно В. Дильтею и Г. Риккерт, Шпенглер выступит за различие подходов «идиографического» в истории и «номотетического» в изучении природы. В этой связи Шпенглер предлагал: «...вместо того, чтобы в этом случае, где проблема судьбы выступает как доподлинная проблема истории (или, что то же, проблема времени), со всей серьезностью делать ставку на научно урегулированную физиогномику и отыскивать ответ на вопрос о действующей здесь необходимости совершенного иного рода, не имеющей ничего общего с каузальностью. Уже одно то, что каждое явление предлагает некую метафизическую загадку самим фактом своей расположенности в никогда не безразличном к нему контексту времени, что, ко всему прочему, приходится спрашивать себя, какая еще живая взаимосвязь, наряду с неорганически-законоприродной, существует в картине мира – будучи, конечно же, излучением всего человека, а не только, как полагал Кант, познающего, – что явление представляет собой не только факт в призме рассудка, но и выражение душевного, не только объект, но и символ, и притом от высочайших религиозных и художественных творений до мелочей повседневной жизни, – это было в философском смысле чем-то новым»¹.

Шпенглер особенно подчеркивает, что обязан Ф. Ницше постановкой вопросов и его прозрениям, из которых он сделал своего рода «обозрение»². Он мало расшифровывает, что конкретно имеется в виду, но представляется, что он прежде всего заимствует некоторые элементы генеалогического метода. Генеалогия Ницше в философии истории предлагала неклассический способ осмысления социально-культурных явлений, его особенностью явилось отрицание их неизменности, а также всеобщего основания происхождения. Генеалогия предлагала конкретное описание множества причин их возникновения, которые включали в себя определенные условия и реальные проявления человеческой телесности. Что по-своему и было воспринято Шпенглером. Обращение к ландшафтному основанию человеческого существования требовало изображение человека в онтологически чувственно-телесной полноте. Шпенглер пишет: «Готические соборы и дорические храмы суть окаменевшая математика. Конечно, именно Пифагор впервые

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 187.

² Там же. С. 126.

научно осмыслил античное число как принцип миропорядка осязаемых вещей, как меру или величину. Но именно тогда же оно получило своё выражение и как прекрасное утроение чувственно-телесных единств через строгий канон статуи и дорический ордер»¹. Можно согласиться с тем, что в Античности под числом понималась величина самого тела (а не отношения между телами, как у современного человека). Однако трудно согласиться, что тела эти, воплощенные в статуи и архитектуру, лишены жизни. Шпенглер же настаивает: «Чистые числа, сущность которых египтяне с присущей им глубокой робостью перед тайной как бы таили в кубическом стиле своей ранней архитектуры, были и для эллинов ключом к смыслу ставшего, застывшего и, следовательно, преходящего. Каменная постройка и научная система отрицают жизнь»².

Обратимся к личным впечатлениям от древнегреческого искусства. Я долгое время заглядывал в Греческий Зал Пушкинского музея в Москве. Притягивала какая-то неизъяснимая энергия, которой заряжена древнегреческая скульптура. Особенно это бросалось в глаза в контрасте со статичной, чуть ли не безжизненной римской скульптурой. Римлян интересовал портрет, их мало занимала жизнь тела. Греки же запечатлевали тело в некоем едином порыве. И каждый раз в аннотации к скульптуре в Пушкинском музее я читал, что это слепок, а подлинник находится в музее Афинского акрополя. Это побудило меня в какой-то момент отправиться в Афины. И там увиделось, что в греческой скульптуре движение обнаруживается во всех точках тела. Даже лишённые каких-либо частей тела, скульптуры источали невероятную динамику жизни! Вот, например, статуя Ники – богини победы – без головы и без рук, а сколько жизни! Камень словно пылает огнём! В музее Афинского акрополя можно увидеть настоящих кариатид (не копии). Они заряжены такой силой движения, что, глядя на них, возникает ощущение – хлопни в ладоши и они замаршируют. Я это ощутил всем своим телом, когда поднялся на второй этаж музея и зашёл в зал кариатид. Меня чуть было не снесло этой энергией движения! Потом я долго кружил вокруг акрополя с Парфеноном и театром у его подножия, где ты оказываешься захваченным подвижным переходом от гористого ландшафта к архитектурному сооружению на его вершине и обратно возвращением назад к его подножию.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 207.

² Там же. С. 221.

Нельзя сказать, что Шпенглер совсем не чувствителен к динамике, скрытой в античной архитектуре. Описывая организацию античного храма, он обращает внимание на детали, которые, как нам представляется, подрывают его собственное видение греческого храма в качестве чего-то застывшего. «Государство – это тело, – отмечает он, – являющееся совокупностью всех тел граждан; право знает только телесные лица и телесные поступки. И наконец, своё наиболее яркое выражение это чувство находит в каменном теле античного храма. Лишенный окон интерьер тщательно скрывается расположением колон; вовне же нет ни одной прямой линии. Все ступени имеют едва заметную волнистость снаружи, и притом каждая в различной степени. Фронтон, коньковый брус, боковые стороны очерчены расплывчатыми контурами. Каждой колонне присуща легкая выпуклость; среди них нет ни одной, которая стояла бы совершенно вертикально и на одинаковом расстоянии от ближайшей. Но выпуклость, наклон и расстояние изменяются от выступов до середины боковых сторон в тщательно выдержанной пропорции. Таким образом все тело получает вид чего-то таинственно кружащегося вокруг какого-то средоточия. Изгибы настолько утончены, что глаз до определенного момента не видит их, а только чувствует. Но как раз этим устраняется направление глубины. Готический стиль стремится, дорический вибрирует. Интерьер собора исполински взмывает вверх и в дали; храм расположен в величественном спокойствии»¹.

Топологическая методология М. Хайдеггера позволяет более корректно во временной терминологии говорить о порождении культурной пространственности и места человека в ней. Так, Хайдеггер отмечал, как «собирающе» действует на ландшафт архитектурные сооружения или инженерные строения. Например, такое строение как мост действует на речное русло, когда берега только и возникают в качестве берегов в момент, когда через них оказывается перекинут мост. Мост притягивает к реке вместе с берегами просторы ландшафта, который лежит за ними. Он приводит в соседство друг с другом поток воды, берега и землю. Мост собирает вокруг речного потока землю в ландшафт. Но подобное собирание производили и храмы. Храмы ничего не отображают, как творения зодчества. Они просто стоят на холмах или долине, изрезанной ущельями и оврагами. Они несут в себе фигуры богов, олицетворяющие силы мира, позволяя им вступать в священную округу храма. «Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 340–341.

и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы для человеческого племени», – пишет Хайдеггер¹. Находясь на своем месте, архитектурное творение вместе с тем покоится на каменном основании скалы. И это величавое стояние храма словно черпает из глубин скалы ее не испытывающую напора зиждительность. Стоя на своем месте, архитектурное сооружение способно противостоять буре, обрушивающейся на него, делая бурю тем самым подвластной себе. Освещенные солнцем камни творения зодчества впервые в блеске и сверкании во всю силу выявляют широту небес, свет дня и ночной мрак. Только в покое неприступного каменного храма во всю мощь выявляется буйство водной стихии. В результате, только в округе храма растения и вещи, люди и звери приобретают свои окончательные очертания и смыслы.

Воздвижение архитектурного сооружения – это выведение наружу сил мира. Такое выведение наружу греки называли фюсисом, то есть распусканием-расцветением как таковым. Именно на нем человек основывает свое проживание, которое называется землей. Действие земли, согласно Хайдеггеру, представляет собой действие сущностно замыкающее. Архитектурное сооружение, выходя на свет, заново замыкается назад в громадность и тяжеловесность камня. «Вычитание», которое совершает архитектура из камня, нисколько не посягает на его «каменную» незыблемость. Мир человека противодействует замыкающему движению земли, своим вскрыванием ее недр, устройением обширных связей и коммуникаций. Земля и Мир сущностно отличаются друг от друга и, однако, никогда не существуют раздельно. Мир располагает себя на земле, а земля пронизывает мир своим воздыманием в нем. Лишенные «прозябания» мир и земля существуют в единстве. «Возлежа» и действуя на земле, мир стремится вывести её за её пределы. Это естественная «тяжба» земли и мира, пронизанная временной динамикой, порождает традиционный способ созидания архитектурных форм. В самом деле, время является фундаментальным измерением бытия человека. Потому и говорится, что у каждой вещи есть свое время. Именно таким образом бытие и время имеют место. Ландшафт оказывается той изначальной площадкой, где время взаимодействия людей, опространствливаясь, создает Место миру, которым начинают жить люди. Поэтому решающее значение в созидательной деятельности людей оказывается за временем.

У О. Шпенглера и М. Хайдеггера закладываются чрезвычайно важные основы топологического подхода, но его разработка в дальнейшем

¹ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Республика, 1993. С. 75.

требовала обнаружения конкретных социальных практик и положения дел, способствующих осуществлению Места времени, где бы были вскрыты все стороны социально-антропологического процесса бытия людей. В одном из ранних своих изысканий М. Фуко связывает бытие людей с пространственностью и при этом вводит понятие «гетеротопии»¹. Каждое сообщество формирует особые места, отличные от других мест. Формирование различных мест, по Фуко, шло путём собирания различных мест в согласии со следующей схемой: «Дом – Сад – Ковер – Иероглиф (Символ)». Дом – продолжение взаимодействующих тел людей в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира «неба» и «земли» в одном отдельном месте. Ковер – свернутый сад, сложенный и размещенный на ткани в Доме. Иероглиф – знаково-символическая свёрнутость элементов мира. В результате возникала такая пространственно-временная конфигурация, в согласии со своей территорией, климатом, водными ресурсами. Нет ни одного сообщества в мире, в котором бы не формировались различные места, возникающие на основе определенной социальной практики.

«Восходящую» онтологию М. Деланда можно рассматривать в качестве продолжения гетеротопологических исследований Фуко. Деланда стремится показать формирование социальной онтологии от взаимодействия «индивидуальных сущих» до взаимодействия их в определенных институтах². Применительно к социальности онтология индивидуальных сущих каждый раз требует прояснения, какой исторический процесс в своей конкретности дал начало целому. Деланда пишет: «...при этом подходе возникновение институтов объясняется взаимодействием индивидов, принимающих решения, появление городских центров – взаимодействиями институтов, образование государств – взаимодействием городов. Как только новое целое возникло, оно сразу же начинает воздействовать на их компоненты, послужившие ему субстратом, ограничивая их первоначальные взаимодействия или способствуя возникновению новых»³. Деланда предлагает схему вложенного множества индивидуальных сущих, которая передаёт суть предлагаемой им «восходящей» социальной онтологии: «индивиды – институты – города – национальные государства»⁴.

¹ Foucault M. Of other spaces // Visual culture reader. London and New York. 1998. P. 241–250.

² Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. Новые онтологии. Т. 27. 2017. № 3. С. 44.

³ Там же. С. 44.

⁴ Там же. С. 45.

Мы предлагаем дополнить эту схему такой целостностью, как «дом», полагая, что без него невозможно как взаимодействие индивидов, так и существование той или иной институции. Поэтому схема социального множества индивидуальных сущих будет выглядеть так: «индивиды – дома – институты – города – государства». Данная схема отражает процесс собирания *антропологического* вокруг различных мест социального бытия людей и ввиду своей пространственной конкретности может называться социально-тополого-антропологической. Социальность немыслима без дома, поэтому сводить «социацию» к временной безучастной связи в духе Нанси недостаточно. Дом накладывает определенные скрепы на отношения людей. Во внутреннем пространстве дома начинают формироваться теплые и близкие отношения индивидов. При этом люди друг с другом оказываются связанными не только общими схемами поведения, но и человеческими привязанностями.

Социальная топология русской культуры

Шпенглеру во многих случаях не удалось избежать некоторых упрощений в своих описаниях. Это, в частности, касается некоторых особенностей русской культуры. Так, например, он отмечает, что равнинный способ существования делал русских однозначно безвольными, покорными и меланхоличными. «Русская, безвольная душа, прасимволом которой предстает бесконечная равнина, самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире. Помышлять о ближнем, отталкиваясь от себя, нравственно возвышать себя любовью к ближнему, каяться ради себя – все это выглядит ей знаком западного тщеславия и кощунством, как и мощное взывание неба наших соборов в противоположность установленной куполом кровельной равнине русских церквей»¹.

Полагаем, что требуются более корректные социально-топологические выводы. Ещё Геродот, описывая Скифию, т.е. южную Россию, подмечал, что в этой стране ничего необычного нет, кроме рек, где их большое количество, что оказало заметное влияние на жизнь русского народа. В. Ключевский подчеркивал, что древняя летопись размещает прямо по рекам на равнине русско-славянские племена. Освоение территории шло вокруг Десны, Днепра, Оки и Верхней Волги, это центробежное движение речной сети сдерживалось близким расположением главных речных бассейнов Восточно-Европейской равнины, которая в условиях однообразной формы поверхности не позволяла людям размещаться по ним, обособляться друг от друга и, также под-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 489.

держивая общение между ними, способствовала народному единству и государственному объединению страны.

И. Ильин писал, что Среднерусская возвышенность представляла собой некий подвижный центр: сначала «волоки» (перешейки между реками, где перевозакивают товар в лодках), затем каналы, соединяющие далекие моря друг с другом, связывающие Запад с Востоком, Европу с Азией, Север с Югом. Мировым призванием России становилось творческое посредничество между культурами и народами и для этого, по выражению Ильина, она должна была сначала одолеть своих внутренних «соловьев-разбойников», создающих препятствия на дорогах, чтобы затем превратиться во вседоступный культурный простор. А простор не может жить одними верховьями рек и не владеть их выходящими в море низовьями, и поэтому всякий народ на месте русского вынужден был бы повести борьбу за устья Волги, Днепра, Дона, Днестра и других рек. «Хозяйственный массив суши всегда задыхается без моря»¹. «Массив суши» европейцев не сравним с русскими массивами, но не было бы развития немцев без низовья Эльбы и развития австрийцев без Дуная или развития французов без устьев Сены, Роны и Луары.

Ильин отмечал, что русская история слагалась не по воле русских государей или простонародья, а в силу факторов объективного характера, с которыми вынужден считаться каждый народ. Этот объективный порядок превращал Россию не в механическую сумму народностей и территорий, а в особое органическое единство. «Это единство было прежде всего географически предписано и навязано нам землею. С первых же веков своего существования русский народ оказался на отовсюду открытой и лишь условно делимой равнине. Ограждающих рубежей не было; был издревле великий „проходной двор“, через который валили „переселяющиеся“ народы, – с востока и юго-востока на запад... Возникая и слагаясь, Россия не могла опереться ни на какие естественные границы. Надо было или гибнуть под вечными набегами то мелких, то крупных хищных племен, или давать им отпор, замирать равнину оружием и осваивать ее»². Как писал Ильин, Россия – это единый живой организм: географический, стратегический, религиозный, языковой, культурный, правовой и государственный, хозяйственный и антропологический. Поддерживая этот тезис, мы останавливаемся на том обстоятельстве, что равнинное существование в России подразумевает специфическое совмещение различных топологических параметров: особенностями которых является земля, структура рек,

¹ Ильин И. А. Россия есть живой организм // Русская идея. М.: Наука, 1992. С. 432.

² Там же. С. 431.

растительность и климат. При этом, равнина задает динамику телесного рассеивания, которое может сдерживаться лишь собиранием тел вместе, ведущему к «соборному» телу, тогда как храм может выступать дополнительным элементом собирания социального пространства.

Между тем, Шпенглер писал: «Так же и русское искусство по сей день пребывает в „междустилье“. Примитивная, распространенная от Норвегии до Маньчжурии деревянная постройка с отвесной восьмиугольной шатровой крышей подвергается натиску напирających через Дунай византийских и через Кавказ армяно-персидских мотивов. Избирательное сродство между русской и магической душой, пожалуй, ещё ощутимо, но прасимвол русскости, бесконечная равнина, не находит пока твердого выражения как в религиозном, так и в архитектурном отношении. Холмообразная церковная крыша почти не выделяется на фоне ландшафта, и торчат на ней шатровые коньки с „кокошником“, маскирующие и нейтрализующие обращенность в вверх. Они не возносятся, подобно готическим башням, и не покрывают, подобно куполам мечети, но именно „торчат“, подчеркивая этим горизонтальность строения, которому угодно быть на виду с исключительно внешней стороны. Когда Синод к 1670 году запретил шатровые крыши и предписал ортодоксальные луковицы, на тонкий цилиндр были насажены тяжелые купола, в каком угодно количестве „торчащие“ на плоской крыше. Это еще не стиль, но обещание стиля, пробуждающегося только с начальными манифестациями собственно русской религии»¹. Нам же представляется, что русские архитектурные формы вполне соответствуют равнинному ландшафту.

Так, например, деревянная изба как архитектурное сооружение служит организации ландшафтного пространства русской культуры, являясь результатом «сов-мещения» всех российских топологических параметров. Возведение деревянной рубленной постройки не требовало исключительной точности, которая была необходима при строительстве каменных домов и прочность избы добивались при посредстве переплетения всех деталей строения. Из дерева создавались профанные и сакральные постройки. У деревянного здания имелся существенный недостаток – легкая доступность огню и поэтому в дальнейшем в строительстве стал применяться камень. При этом на Руси появилась своеобразная преемственность деревянного в каменном. Русская церковная архитектура эволюционировала от плотных византийских крестово-купольных структур до появления шатровых

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 368.

конструкций и, далее, до пышных форм нарышкинского стиля. Православный храм традиционно вытесняет пустоту, порождая высокую плотность телесной протяженности и, удерживая тем самым видимые лабиринтные структуры, которые потом воспроизводятся в формах архитектуры последующих эпох. П. Флоренский тонко улавливал логику становления времени пространством в храмовой организации пространства. Он писал о том, что пространственное сердцеви́на храма намечается оболочками: двор, затем притвор, затем сам храм, алтарь, престол, антиминс, чаша и др. Храм – это воплощение лестницы Иакова, возводит от видимого к невидимому, а алтарь есть само место невидимого и умопостигаемого.

Если храм в христологическом толковании знаменует Христа Божочеловека, то алтарь имеет значение невидимого Божества, а самый храм – видимого, человеческого. Если истолковывать антропологически, то алтарь означает человеческую душу, а самый храм – тело. Храмовое пространство Флоренскому представляется как единое действо всей окружающей «художественной среды». «Художественное бытие иконы требует неровный, колышущий и отчасти мигающий свет лампы. Тончайшая голубая завеса фимиама, растворенного в воздухе, вносит в созерцание икон и росписей смягчение и углубление воздушной перспективы. В лабиринте православного собора происходит собирание и сплетение всего со всем. В храмовое действо вплетается пластика и ритм движения священнослужителей, игра и переливы складок драгоценных тканей и одежд. В круг действа вовлекаются искусства вокальное и поэтическое. Тут все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса духовной драмы, и потому все, соподчиненное тут друг другу, не существует взятое порознь»¹. Даже такие действия, как специфические прикосновения к различным поверхностям, к священным вещам, и притом прикосновения чувствительной из частей нашего тела, губами, – входят в состав целого действа.

В. Розанов в отношении русской пространственности замечал, что в России по улице либо проходятся, либо работают на ней. Праздничные события или просто отдых обычно проходят дома. С улицы в России человек «или сметается ветром, или разгоняется дождем, или прогоняется морозом домой». Ввиду домоцентричности русской жизни в ней получили развитие «дружба» и «хорошее знакомство», породившие народную «душевность» и «великие преимущества русских» – «психологичность, нервность, углубленность, задумчивость,

¹ Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил. Русская книга, 1993. С. 300.

затаенность»¹. Розанов рекомендует смотреть на улицу как «на часть и продолжение своего дома, как на общий, только открытый, коридор, связывающий частные жилища». С его точки зрения, «в „безветренной“ Германии доминирует „товарищество“ не заходящее особенно глубоко, но зато охватывающее тысячи и десятки тысяч людей с возможностью им слиться на площади в „ферейн“, „ассоциацию“... во что угодно, без психологических углублений, но огромное и сильное»². Разумеется, Розанов здесь находится под влиянием определенных стереотипов. В немецких «товариществах» также возможны близкие и теплые отношения. Вот и Н. Бердяев оказывается в плену известных стереотипов, когда говорит, что в масштабах своего небольшого пространства немец чувствует себя стиснутым, как в «мышеловке». Напротив, немцы замечают, что в небольшом пространстве они чувствуют себя вполне уютно (*die gemütlichkeit*). Однако Бердяев правильно замечает о немце: «Шири нет ни вокруг него, ни в нем самом. Он ищет спасения в своей собственной организованной энергии, в напряженной активности. Все должно быть у немца на месте, все распределено... Всюду он видит границы и всюду ставит границы. Немец не может существовать в безграничности, ему чужда и противна славянская безбрежность»³.

Необъятные пространства Сибири и энергия его освоения русскими людьми

Менталитет русского народа формировался под воздействием обширного земельного пространства. Русские созидали пространство своей отчизны обнимая все другие народы. Показателен пример с освоением Сибири. В нем видится проявление мощной деятельной энергии русских, в которой ей отказывал Шпенглер. Присоединение Сибири происходило так, что одни места были завоеваны, а другие – вошли добровольно. Главным условием вхождения других народов было то, чтобы они включались в русскую культуру. Русские представлялись землепроходцами, которые испытывают тягу к бесконечному освоению пространства, как с прагматическими целями, так и в качестве странников-правдоискателей, не говоря уже о беглых крепостных и вольных искателях приключений. Это была не просто тяга, а реализация деловой энергии, таящейся в русском человеке. В самом деле, японцы, например, не устремляются решительно на освоение новых территорий, а ютятся на своих островах, русские же, словно переживают полноту жизни, преодолевая просторы. Русские люди являются,

¹ Розанов В. В. Среди художников // Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. С. 134–135.

² Там же. С. 136.

³ Бердяев Н. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 65.

своего рода, архитекторами больших пространств и, в меньшей степени, думают об организации отдельных частей этого обширного целого. Освоение гигантских просторов Сибири совершалось русскими весьма энергично в течении шестидесяти лет.

Ф. Бродель отмечал, что «Если Европа „изобрела“ Америку, то России пришлось „изобретать“ Сибирь. Как та, так и другая были выбиты из колеи громадностью задач. И все же, в начале XVI века Европа находилась уже в высокой точке своего могущества... Россия же в XVI веке была еще бедна людьми и средствами»¹. Русское продвижение на Восток носило первоначально стихийный характер, планы и пожелания в отношении его появятся позднее. Бродель пишет: «Существовало даже родовое имя – „промышленные люди“ – для обозначения таких первых и незаметных тружеников завоевания: охотников, рыбаков, скотоводов, трапперов, ремесленников, крестьян „с топором в руке и с мешком семян на плече“»². Сибирь долгое время ограничивалась поставками большого количества пушнины, «мягкого золота», за которым осуществлялся жесткий надзор государства. Однако развитие государства требовало включения промышленных мощностей. И действительно, начиная с тридцатых годов XVIII в. пушнина Северной Америки стала составлять конкуренцию «мягкому золоту» Сибири, а главные военные потребности на западной окраине государства способствовали развитию горной промышленности, строительство плотин, паровых молотов, металлургических заводов и печей. И решать эту проблему будет не добровольная, а подневольная сибирская рабочая сила.

Обращая внимания на положительные аспекты присоединения Сибири, Бродель говорит и о недостаточности и слабости этого процесса. «В русской экспансии все было непрочным и неопределенным. Подвиг поразителен, но окружен хрупкими звеньями. Слабости русского мира-экономики поддаются измерению на севере и на западе в противостоянии странам Запада (это само собой разумеется), но также и на юге (от Балкан и Черного моря вплоть до Тихого океана) перед лицом двойного присутствия мусульманского и китайского миров»³. Показателем русской слабости, по Броделю, было то, что купцы из Ирана, Индии и Балкан буквально «наводняли» русское пространство. Издревле сформировавшиеся торговые связи теснили становившееся русское государство. С другой стороны, всё больше открываясь Европе, в особенности после Петра Великого, Россия в свою очередь способствовала

¹ Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 3. М.: Прогресс, 1992. С. 468.

² Там же. С. 469.

³ Там же. С. 474.

проникновению в свой дом западного влияния. Европа не преминула запустить своё продвижение на русский рынок посредством гибкого кредита и ударной мощи наличных денег. Бродель пишет: «Россия при- выкла к готовым изделиями Европы, к её предметам роскоши. Поздно вступив в игру, она из неё не так скоро выйдет. Её господа будут думать, что эволюция, совершающаяся у них на глазах, их дело, и станут благоприятствовать ей, помогать проникновению в свой дом в качестве новой структуры. Они будут видеть в ней свою выгоду и даже выгоду для России, обращаемой к Просвещению. Однако не приходилось ли за это платить довольно тяжкую цену?»¹ Ибо с этого времени дворянство пристрастилась к роскоши, которая с годами лишь возрастала. Бродель обращает внимание и на другую сторону западного вторжения, говоря «о некой аккультурации, которая изменила образ жизни и образ мыслей не только аристократии, но и определенного слоя русской буржуазии и всей интеллигенции, которая тоже строила новую Россию. Философия Просвещения, обошедшая всю Европу, наложила глубокий отпечаток на русские правящие и интеллектуальные круги»². Состоятельные русские упивались утончённостью и удовольствиями жизни Парижа и Лондона точно так же, как какое-то значительное время цивилизация Запада очаровывалась зрелищами итальянских городов.

Между тем, когда в XVII веке западная экономика обрушилась на Россию, то она встретилась с уже активно развивающейся торговлей, внутренним рынком, ремёслами и мануфактурами. В этой связи положение России значительно отличалось, например, от зависимой от запада Польши. Благодаря инициативе государства и при его посредстве от Москвы и до Урала появлялись горные предприятия, плавильни, новые шёлковые и бархатные мануфактуры, стекольные заводы. Вместе с тем в основе экономики лежала обширная кустарная и домашняя промышленность. Не будем принижать это последнее обстоятельство. Мелкое ремесленное производство играло значительную роль в развитии экономики страны. А. Келлер показал продуктивное значение этого фактора³. Но Россия при этом продолжала сохранять положение сырьевого поставщика: льна, конопли, корабельных мачт, смолы, а также хлеба и солёной рыбы.

¹ Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 3. М.: Прогресс, 1992. С. 477.

² Там же. С. 477.

³ Келлер А. В. Цехи – закрытая корпорация или открытый социальный институт в эпоху индустриализации, XIX – начало XX в.? // Экономическая история. 2018. Вып. 14. № 2. С. 129–140.

В советское время в России продолжалось наращивание производственных мощностей и освоение Сибири. Опираясь на централизованную систему планирования и крупные производственные объединения, но при расширенном воспроизводстве и без рыночных механизмов развития, однако при соблюдении общественных интересов, была создана социальная система вполне конкурентная американской. Освоение Сибири запустило двойной процесс в современной России: с одной стороны, превалирование экстенсивного способа производства с акцентом на гигантские проекты, но, с другой стороны, шло высвобождение творческой энергии людей, и прежде всего в области мелкого ремесленного производства, которое в советское время подверглось разрушению.

После краха Советского Союза в современности мы видим, что в нашей экономике продолжает превалировать сырьевая компонента, а правящая элита в значительной степени всё также опьянена стандартами западной жизни. А для энергии народных масс не создаются условия для её выхода, в том числе на сибирской земле. Огромные территории России оказываются не востребованными, лежащими непомерным инертным грузом неосвоенных богатств. Исключение составляет лишь развитое состояние военно-промышленного комплекса, который обеспечивает государственную безопасность. Исторический опыт показывает, что ситуация может быть изменена, если только правящая элита объединится со своим народом и будет преследовать интересы развития своей страны. И будет последовательно совершаться собирание «неорганизованных» российских пространств топологическим способом по изложенной выше схеме: «индивиды – дома – институты – города – государство».

В настоящее время перспективными оказываются социальные системы, которые конструктивно сочетают курс на повышение общественного благосостояния с рыночными механизмами экономики и патриотизмом правящей элиты, ориентирующейся на реализацию национальных интересов. О конвергенции капитализма с социализмом некогда говорил П. Сорокин. Понятно, что при современном симбиозе этих систем, приходится весьма условно говорить о соединении «капитализма» с «социализмом». Но говорить о «конце истории» в духе Фукуямы, который в капитализме видел завершение развития всякой социальной системы, уже точно представляется совершенно не возможным. Некогда именно Советский Союз инициировал социалистическую идеологию и обеспечивал интересы всех общественных групп. Теперь эти идеи продуктивно воплощаются во вполне различающихся

социальных системах скандинавских стран, Китае, Индии и др. странах. России понадобится масштабная политическая активность, чтобы побудить свою правящую элиту также встать на курс развития подобной социальной системы. И только тогда можно по-настоящему будет говорить о возобновлении нового подъема России.

Литература

1. Agamben G. Language and death: The place of negativity. Minneapolis; Oxford: University of Minnesota Press, 1991. 113 p.
2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. 448 с.
3. Азаренко С. А. Коммуникация // Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004. С. 329–323.
4. Азаренко С. А. Техники тела: проблема целостного описания // Социумы. 2004. № 10. С. 66–78.
5. Азаренко С. А. Топологии сообщества. Казань: Познание, 2014. 227 с.
6. Бердяев Н. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 256 с.
7. Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 3. М.: Прогресс, 1992. 679 с.
8. Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996. 268 с.
9. Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. Новые онтологии. Т. 27. 2017. № 3. С. 35–57.
10. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 670 с.
11. Деррида Ж. Подпись – событие – контекст // Дискурс. 1996. № 1. С. 39–55.
12. Ильин И. А. Россия есть живой организм // Русская идея. М., 1992. С. 432.
13. Кампер Д. Знаки как шрамы. Графизм боли // Мысль. 1997. № 1. С. 164–172.
14. Келлер А. В. Цехи – закрытая корпорация или открытый социальный институт в эпоху индустриализации, XIX – начало XX в.? // Экономическая история. 2018. Вып. 14. № 2. С. 129–140.
15. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
16. Мамфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 225–240.
17. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. № 56. 292 с.
18. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. М.: Логвинов, 2004. 271 с.
19. Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. 256 с.

20. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. 253 с.
21. Ницше Ф. К генеалогии морали. М.: Мысль, 1990. 829 с.
22. Розанов В. В. Среди художников // Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. 624 с.
23. Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил. Русская книга, 1993. 365 с.
24. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
25. Foucault M. Of other spaces // Visual culture reader. London and New York. 1998. 241 p.
26. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 287 с.
27. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem. 1997. 503 с.
28. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
29. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта). СПб.: Гуманитарная академия, 2012. 224 с.
30. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. 667 с.

Глава II. АБСТРАКТНОЕ, КРИТИКА, НЕОБХОДИМОСТЬ

Chapter II. ABSTRACT, CRITICISM, NECESSITY

Д. В. Анкин

D. V. Ankin

Доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург

Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Аннотация. В этой главе речь идет о *природе философии*. Первая часть об абстрактном мышлении, которое лежит в основе научного познания и философии. Во второй части поднимается тема критического мышления. Рассматриваются также отклонения от канонов критического мышления. Анализируется природа теории, проводится разграничение между теорией и произведением. Третья часть исследует модальные категории необходимого и возможного применительно к философии, а также к таким наукам как логика и математика. Данные категории анализируются в контексте проблемы априорного.

Ключевые слова: абстрактное мышление, критическое мышление, природа философии, неформальное a priori, природа теории, необходимое и возможное.

Abstract. The chapter deals with the nature of philosophy. The first part is about abstract thinking, which lies at the basis of scientific knowledge and philosophy. In the second part, the topic of critical thinking is raised. Deviations from the canons of critical thinking are also considered. The nature of the theory is analyzed, a distinction is made between theory and art work. The third part explores the modal categories of the necessity and the possibility in relation to philosophy, as well as to such sciences as logic and mathematics. These categories are analyzed in the context of the a priori problem.

Keywords: abstract thinking, critical thinking, nature of philosophy, informal a priori, nature of theory, necessity and possibility.

I. АБСТРАКТНОЕ МЫШЛЕНИЕ НА ПРИМЕРЕ ИНФОРМАТИКИ

Вопрос о природе человека ставится и ставился с разнообразными акцентами, и в большой зависимости от характера эпохи, в которую он задавался. В том числе и в наше время, которое иногда именуют «информационной», «цифровой» и т. п. эпохой. Давайте этой современной трактовкой и займемся. Для нас большое значение имеют компьютерные науки и информатика, в том числе и в области понимания природы человека. Поэтому основной вопрос в соответствующем актуальном

контексте может быть трансформирован, по нашему мнению, в вопрос о том, *метафорически или же вполне буквально* мы являемся некоторыми цифровыми системами, или, что абсолютно равнозначно, некоторыми машинами Тьюринга?

Для ответа на вопрос о природе человека имеет смысл более пристально рассмотреть выражение «компьютерная метафора», которое появилось в первой половине XX в. чуть ли не одновременно с самой идеей искусственного интеллекта (в дальнейшем ИИ). Одним из первых, кто употребил данное выражение, был Х. Дрейфус, вслед за ним Дж. Серль и многие другие исследователи. Данное выражение написано на знамени тех исследователей, которые пытаются тем или иным способом обосновать невозможность позитивных исследований человеческого интеллекта. В данной части мы попытаемся показать ошибочность априорных ограничений в области ИИ, связанных с прямым толкованием «компьютерной метафоры» в качестве всего лишь метафоры. Мы попытаемся обосновать, что в основе аналогии между нами и компьютерами, которую не совсем корректно называют «компьютерной метафорой», лежит вовсе не столько простая метафора, сколько гораздо более серьезные и отнюдь не метафорические основания.

Аналогии случайного типа, некоторые из которых есть метафоры и дисциплинарные классификации – вещи совершенно разные. В качестве примера, уважаемый читатель, спешу сообщить Вам важную вещь: Вы есть примат. Только не следует излишне переживать по данному поводу! Дело обстоит так в силу того, что вид *homo sapiens* включается в славный отряд приматов, а еще более точно – в семейство узконосых обезьян из данного отряда приматов. В силу этого, к приматам относитесь не только Вы, уважаемый читатель, но и я, автор данных строк. Главное не горячиться, не переживать, а спокойно понять, что из этого может следовать, а что не может следовать.

Человек (вид *homo sapiens*), как говорит наука биология, есть разновидность узконосых обезьян, входящих, в свою очередь, в отряд приматов. Из этого должно следовать, что все разговоры о некоем происхождении человека из обезьяны столь же неразумны, сколь неразумны разговоры о том, что мы не являемся машинами Тьюринга, если при этом не предоставляются достаточно серьезные основания. Разговор о происхождении человека из обезьяны в лучшем случае сводится к разговору о происхождении одних обезьян из других обезьян, притом *homo sapiens* есть такой вид обезьян, который обладает далеко не самой сложной среди других обезьян структурой ДНК.

Однако из сказанного не следует ничего необычного, «все остается на своих местах», как любил говорить о правильной философии Л. Витгенштейн. Правильная философия ничего позитивного не стремится добавить к нашим знаниям о том, что имеет место в мире. Так, из того, что мы приматы, а также из того, что мы есть подобие Божие, как об этом говорит христианская религия, *еще не следует*, что Бог есть примат! Почему? Просто потому, что *нет отношения логического следования* между принимаемыми посылками: 1) мы приматы и 2) мы подобие Бога и заключением, что Бог есть примат, так как отношение сходства не является отношением транзитивным. Можно лишь пожалеть тех, кто не в ладах с логикой (и с собственной головой) – они могут подумать, что здесь что-то *должно было бы следовать*, одно из двух: либо, что (1) неверно, что мы приматы, либо, что (2) нужно признавать, что и Бог тоже есть примат. Поэтому всякий религиозный верующий, который не очень дружит с логикой неизбежно становится: либо (1) мракобесом, отрицающим науку биологию с ее классификациями, либо (2) еретиком и богохульником в душе своей, оскверняющим достоинство Божие. Сами виноваты, однако.

К сожалению, подобные казусы возможны даже с философом. Например, некоторые философы считают, что они не являются машинами по переработке информации. Проблемы указанных философов могут оказаться достаточно серьезными, так как они вынуждены отрицать некоторые науки (информатику) или утверждать нечто с ними не согласующееся. Очевидно ведь, что мы некоторым образом *обрабатываем* поступающую нам информацию, т.е. проявляем себя как некоторые информационные системы. Это столь же несомненно, как и то, что мы, в качестве животных (биология) проявляем себя и как животные организмы и должны быть отнесены к отряду приматов класса млекопитающих.

Без сомнения, мы много кем или чем еще являемся и не являемся. Так, человек представляет из себя некоторую физическую и химическую системы. В случае химических систем следует, по-видимому, говорить об открытых неравновесных системах, которыми интересуется такой раздел современной физической химии, как синергетика. Человека можно также рассматривать как некоторого агента экономической системы, равно как субъекта эстетического переживания, и так далее. Аспекты научного изучения человека достаточно многообразны. В современном мире особый интерес вызывает человек как объект *информатики* (последнюю раньше именовали «кибернетикой»), в которой мы необходимо сознательно отвлекаемся, сознательно *абстрагируемся*

от всего материального и телесного в человеке, как от чего-то постоянного для соответствующей дисциплины.

Странную «критику» абстрактного мышления можно найти у Г. В. Ф. Гегеля. В своей знаменитой работе «Кто мыслит абстрактно»¹, Гегель почему-то пытается привязать способности к абстрактному мышлению существам *наименее* интеллектуально развитым и даже неграмотным, каким-то базарным торговкам. Гегель почему-то думает, что способность к абстрактному мышлению есть вещь недостойная настоящего ученого. Можно даже предположить по прочтении данной статьи, что у Гегеля имелись какие-то личные проблемы с абстрактным мышлением. Против экстравагантной философской идеи некоего «конкретного мышления» можно привести достаточно контраргументов. В особенности же нам следует помнить, что *обезьяны вида homo sapiens* тем и отличаются от прочих обезьян отряда приматов, что *способны мыслить абстрактно*, вопреки чудаковатому мнению Гегеля. И наиболее развита способность мыслить абстрактно у ученых.

Способность отвлекаться от всего несущественного, абстрагироваться в процессе познания лежит в основании нашей способности к научным классификациям. *Не мыслящий абстрактно* философ оказывается в объятиях козлоногого, из-за собственной неспособности к логически корректным классификациям, из-за гибельной для всякой философии неспособности к пониманию биологических, психологических, физических и других научных классификаций. Хорошим примером того, кто действительно не способен мыслить абстрактно, наряду с гегельянцами и постмодернистами, выступает Китайский Император из новеллы «Аналитический язык Джона Уилкинса» Х. Л. Борхеса²:

«Животные подразделяются на:

- а) принадлежащих Императору,
- б) набальзамированных,
- в) прирученных,
- г) молочных поросят,
- д) сирен,
- е) сказочных,
- ж) бродячих собак,
- з) включенных в эту классификацию,
- и) бегающих как сумасшедшие,
- к) бесчисленных,

¹ Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 387–394.

² Борхес Х.-Л. Аналитический язык Джона Уилкинса // Борхес Х.-Л. Сочинения в трех томах. Т. 2. Рига: Полярис, 1994. С. 85–88.

- л) нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти,
- м) прочих,
- н) разбивших цветочную вазу,
- о) похожих издали на мух».

Аналогичным образом теории истины классифицируются некоторыми не способными мыслить абстрактно «философами» примерно так:

- а) классическая,
- б) семантическая,
- в) когерентная,
- г) корреспондентная,
- д) христианская,
- е) маоистская,
- ж) марксистская,
- з) платоновская,
- и) прагматическая,
- к) онтологическая,
- л) и т.д.

Очевидно, что подобным образом классифицировать теории истины могут только «козлищи». В частности, корреспондентная теория есть и классическая, а также и семантическая (по крайней мере, по замыслу создателя последней А. Тарского). Таким образом классы у нашего «философа» пересекаются. Однако это еще полбеды. Более ощутимым ударом будет то, что частных, принадлежащих конкретному индивиду (Хайдеггеру, Марксу, Ницше, Платону и т.д.) теорий не бывает и быть не может – в силу самого понятия *теории*, в котором прописаны как общезначимость с интерсубъективностью, так и объективность, а также ряд других необходимых характеристик, исключающих возможность партикулярности, субъективности в рамках самой теории. Теории не могут быть чем-то вроде произведения искусства.

Аналогично обстоит дело и с «партийностью» – марксистские, маоистские (а как же, коль признали существование марксистских, так и «полезайте в кузов» маоистских и прочих!), фашистские, и т.д. теории есть вещь несуразная. Теория не бывает партийной, потому что партийность есть форма той же (правда уже групповой) партикулярности, партийность не может не быть, как бы не пыжились марксисты или иные школы, нарушением принципов объективности. Партийность – это форма *политики*, а политика мало озабочена истинностью

и объективностью как необходимыми для всякой теории элементами. Понятно, что и демократия не имеет никакого прямого отношения к истине, хотя и имеет отношение к социальной справедливости.

Вернемся к информатике. Почему же человека как информационную систему необходимо толковать в качестве *конечного автомата* (= машины Тьюринга)? Рассмотрение причин, оснований этого, можно начать с критики некоторых недоразумений. Одно из недоразумений, имеющее причиной неспособность к абстрактному мышлению, возникает тогда, когда понятие автомата мыслится *излишне конкретно*, по аналогии с техническими артефактами. Якобы машины Тьюринга (автоматы) должны скрипеть и скрежетать. Возможно, это связано с тем, что в не очень далеком прошлом человек и человеческий интеллект часто уподоблялись различным техническим артефактам: паровой машине, телеграфной станции и т.д. Вероятно, отсюда и происходит дикая и ошибочная идея, что цифровая машина как таковая (= машина Тьюринга) есть некоторый, технический артефакт. А из этой (ошибочной) посылки дескать следует, что называть нас машинами Тьюринга можно лишь «метафорически»! Так ли? А что, если это никакой не артефакт? Не следует ли из этого, что нет и никакой такой «метафоры», рожденной якобы из сравнения данного «артефакта» с тем, что артефактом не является?

Да, да, именно так. Неспособный мыслить абстрактно мыслит и цифровой компьютер, и автомат в качестве некоторых «технических артефактов», а затем – в силу нелепости своих *собственных* измышлений – пытается спасти от следствий собственной нелепости успешно «поверженного» оппонента, великодушно заявляя, что тот необоснованно использует «*не подходящие метафоры*». Полагаю, что примерно так возникало интересующее нас крайне надуманное выражение «компьютерная метафора», а также ее критика в теории ИИ.

Это подобно тому, как если бы некто заявил «конкретно», а «не метафорически», что он совсем никакой не примат и совсем не химическая система, а некий Вася Пупкин, который есть образ и подобие Божие. Наш Вася Пупкин (он же образ и подобие Божие) затем разгоряченно доказывает, что он и не химическая система, и не примат, он чуть ли не кричит, что все это есть «необоснованные метафоры». Из-за элементарной неспособности к абстрактному мышлению, наш козлоногий Вася Пупкин считает, что метафоры могут быть как «необоснованными», так и «обоснованными». Второе, дополнительное непонимание Васи связано с тем, что он считает отдельные слова или словосочетания носителями истинностных значений.

Мораль придуманной нами истории такова, что мы должны уметь *абстрактно мыслить*, в частности, также и самих себя мыслить и как физические тела, и как химические системы, и как биологические организмы, и как чьих-то детей, и, возможно, чьих-то родителей, и как граждан некоторого государства, и как законопослушных или преступников (вопреки всему пафосу указанной статьи Г. В. Ф. Гегеля «Кто мыслит абстрактно», обличающей «абстрактное мышление»).

В значительной мере мыслить абстрактно нас учит уже школа, однако, к сожалению, не все усваивают соответствующие антигегельянские штудии, а именно простые школьные уроки, согласно которым нечто является доказуемым, единожды и навсегда (независимо от времени), нечто является фактически подтвержденным и т.д. Гегель же пытался доказывать логически то, что следует не доказывать логически, а доказывать через обращение к фактам. Поэтому он и «доказывал» как логически необходимое, что планет в Солнечной обязано быть семь и только семь! Успокаивает лишь одно – что гегелевская «Наука логики» никакая не логика. Не являются ли, подобно гегелевской «логике», уловками дьявола также и идеи «целостного», «органического», «соборного», и тому подобного мышления?

Возвращаясь к нашему Васе Пупкину, можно сказать, что наш неспособный мыслить абстрактно «герой» оказывается чем-то похож на героя древнегреческой трагедии, и его действия сопровождаются хором таких же как он сам козлоногих (трагедия буквально переводится с древнегреческого как «песнь козла»). И все это из-за того, что Вася не способен понять, что цифровые компьютеры (или машины Тьюринга) отсутствуют в нашем грешном материальном мире, что место их обитания *на небесах* теоретической абстракции. А это еще раз доказывает, что абстрактные понятия, принадлежащие области *идеального* всегда будут очень плохими претендентами на звание «метафоры», которое так нравится нашему Васе Пупкину.

Мы видим почему цифровой компьютер и автомат не могут трактоваться только как некоторые метафоры. Не могут именно потому, что они пребывают исключительно «на небесах», как идеальные объекты такой науки как информатика, и все земные артефакты находятся у них в подчинении, являются их бледными подобиями, тенями, если перейти на язык Платона. Компьютер, который Вы, уважаемый читатель, сейчас используете, является, в силу вышесказанного, «грубым и несовершенным подобием» некоторой *машины Тьюринга* или некоторого *детерминированного автомата* (что одно и то же), пребывающего на своих математических небесах, находя-

щихся за пределами какого-либо реального («конкретного») времени и пространства.

Теперь можно позволить себе перейти к абстрактному, классифицирующему рассмотрению человека в качестве *автомата*. Подобное рассмотрение не только является правомерным с точки зрения нормального абстрактного мышления, но и должно допускаться согласно *принципу толерантности*, выдвинутому одним из величайших мыслителей XX века Р. Карнапом. Мы вправе прибегать к *любому* языку с достаточно хорошо заданной *семантикой*, которая будет детерминировать его *онтологию*, то есть содержание соответствующей предметной области.

Один из вопросов, который при этом возникает, связан с *глубиной* нашего описания. Под «глубиной» здесь не подразумевается ничего «глубокого», а просто уровень существования, характерный для используемого нами языка описания. Например, человека можно описать и как химическую систему (открытую, неравновесную, синергетическую и т.д.), и как биологический организм, и как гражданина, и т.д. В частности, языки химии и биологии в настоящее время не являются взаимно переводимыми, так как редукция биологии к химии еще не построена (поэтому правомерны даже сомнения в ее возможности). Несколько иначе дела обстоят с переводом между языками химии и физики. В последнем случае, ситуация уже не может рассматриваться по аналогии с ситуацией «радикального перевода» (У. Куайн), как в первом случае, редукция химии к языку квантовой физики вполне реальна.

Представляется, что с понятием автомата и языком информатики, в который данное понятие входит, дела обстоят похожим на отношение между языками биологии и химии образом, напоминающим ситуацию радикального перевода – он существенно отличается от языков прочих научных дисциплин, например, от языка нейрофизиологии. В настоящее время нейрофизиология не может быть выражена на языке информатики и теории автоматов, аналогично тому, например, как компьютерная техника не может быть описана на языке физики.

Если рассмотреть реальный компьютер (а не машину Тьюринга), его конструкцию из таких-то и таких-то деталей, то мы не сможем (по крайней мере, в настоящее время) перевести данную конструкцию на язык физики, в рамках которой нет никаких подходящих аналогов для терминов, маркирующих функциональные элементы соответствующей вполне реальной машины. Поэтому физика оказывается достаточно далекой и от наших реальных, «железных» компьютеров, у которых мы можем заменять те или иные узлы (элементы), *не изменяя* при этом

сам компьютер. Оказывается, что «железо» компьютеров (как противоположность «софта», программного обеспечения) – это еще никакая не физика, никакое не железо в смысле химического элемента, а самая настоящая техническая *метафора*. В противоположность *псевдо-метафоре*, как мы ранее пытались обосновать, вполне корректного и дисциплинарно обоснованного рассмотрения (и обозначения) мозга как цифрового устройства, или машины Тьюринга.

Термины научных дисциплин таковы, что не могут толковаться в качестве метафор, как бы нам того не хотелось. Как только мы пытаемся толковать дисциплинарные термины в качестве метафор, так сразу же оказываемся за рамками языка соответствующей дисциплины. Термины многих дисциплин обладают особой устойчивостью. Например, термины естественных видов, такие как «вода», «золото», «приматы» и т.д. в принципе не могут каким-либо образом изменить собственное значение, как это доказывается средствами «новых теорий референции» (С. Крипке, Х. Патнэм и др.). Представители новой теории референции показали, опираясь на понятие «жесткой десигнации (обозначения)» (С. Крипке), что какого-либо смещения термина естественного вида на множестве возможных миров произойти не может: ни относительно их прошлых значений, ни относительно их будущих значений, ни в зависимости от тех или иных социальных (культурных, национальных и т.д.) обстоятельств.

Так Х. Патнэм убедительно демонстрирует ошибочность, скрытую софистичность теоретиков, говорящих об изменении значений научных терминов, таких как Т. Кун, П. Фейерабенд и прочих¹. Например, софистика П. Фейерабенда связывается с тем, что указанный мыслитель пытается сидеть на двух стульях одновременно, а именно толковать термин «значение» сразу в двух различных смыслах, один из которых взят из Куайновского холизма и говорит об определмости значений научных терминов целостными теориями и языками в которые данные термины входят, а второй – обыденное понятие «значения», когда значение термина толкуются как нечто независимое от контекста высказываний, теорий и языков в которые данный термин входит. Если бы Фейерабенд последовательно придерживался какого-то одного из указанных трактовок «значения», то все свелось бы к банальным тавтологиям, и исчезла бы вся революционность его заявлений. Аналогично обстоит дело и с хвалеными научными революциями Т. Куна, говорящего об изменении значений научных понятий.

¹ Патнэм Х. Как нельзя говорить о значении // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 146–163.

Полагаю, хотя в настоящее время я затрудняюсь это доказать, что подобным образом должна быть защищена от изменений и терминология *всякой* научной дисциплины, а не только тех, которые имеют дело с естественными видами. Ведь *онтология зависит от философии науки* и, в значительной степени, ею определяется. В данном тезисе утверждается, что наши онтологические построения определяются, на некотором метауровне, нашими общими представлениями о науке, т.е. нашей философией науки. Приведенный тезис утверждает нечто большее, чем просто зависимость онтологии от наук, от научных теорий, которую прекрасно описал У. Куайн в своих исследованиях (онтология как обобщение предметных областей наук). Согласно Куайну, всякая онтология вторична и относительна – вторична по отношению к истинным высказываниям наших теорий, а точнее к квантифицируемым переменным, входящим в истинные высказывания; и дважды относительна, будучи зависимой от языка теории, а также от наших предпосылочных теорий.

Сказанное можно рассматривать как дополнительный довод в пользу возможности рассматривать Вас (и других людей), уважаемый читатель, не только в качестве представителя славного отряда приматов (узконосых обезьян вида *homo sapiens*), но и *в качестве некоторой машины Тьюринга*. Достоинство человека в его способности к абстрактному мышлению. В еще большей степени способность к абстрактному мышлению должна быть уделом философа, даже если этот философ не является человеком. Отсутствие в нашей Вселенной существ с абстрактным мышлением, отличных от людей, никем не доказана, а потому мы просто *обязаны* не исключать соответствующую возможность. Значит, заявление о том, что всякий философ является человеком, недопустимо для каждого, кто способен к абстрактному мышлению и особенно для философа, который просто *обязан* мыслить абстрактно, обязан мыслить и за рамками «человеческого, слишком человеческого».

Вернемся к проблеме того, на каком онтологическом уровне существует язык нашего описания, когда мы мыслим в категориях информатики. Данная проблема не имеет однозначного разрешения, поскольку идея искусственного интеллекта раздваивается. Дело в том, что языки *нейронных сетей* и языки *логического программирования* существенно различны, имеются даже основания считать, что они не являются взаимно переводимыми. В рамках логического программирования действуют все доказанные теоремы о математической и логической эквивалентности алгоритмов. То есть всякая цифровая машина экви-

валентна в математическом смысле машине Тьюринга (цифровому компьютеру). Цифровая же машина Тьюринга есть детерминированный автомат. Поэтому, если рассматривать нейронные сети в качестве цифровых компьютеров, они окажутся машинами Тьюринга.

Однако нейрофизиология не эквивалентна информатике как разделу математики! Поэтому на ином уровне исследования того же самого объекта – головного мозга – все может выглядеть несколько иначе. Почему бы не рассмотреть нейрофизиологические процессы как абсолютно детерминированные, вполне алгоритмические процессы, вопреки мысленному эксперименту «Китайской комнаты» Дж. Серля, эксперименту, имеющему силу серьезного аргумента против ИИ лишь в рамках информатики?

Здесь возникает интересный вопрос – а нет ли возможности подняться на уровень выше уже в рамках самой информатики? Давайте попробуем. В теории автоматов фигурируют такие математические объекты, как *вероятностные автоматы*. Представляется, что в размышлениях Х. Патнэма его раннего, функционалистского периода, где он утверждает, что мы есть вероятностные автоматы¹, содержится глубокий смысл. Патнэм показывает, что всякий детерминированный автомат есть вероятностный автомат с двумя дискретными вероятностями (0,1). Однако нам представляется, что обратное верно только для выделенной группы вероятностных автоматов. То есть не всякий вероятностный автомат может быть стопроцентно рассмотрен в качестве машины Тьюринга. Но как же тогда быть с математической эквивалентностью машины Тьюринга любому алгоритму?

Мне кажется, что данная эквивалентность остается, но на более низком уровне. Я хочу сказать, что нейронные сети математически эквивалентны машине Тьюринга примерно в том же смысле, в котором и наш мозг эквивалентен некоторой машине Тьюринга (или некоторому *типу* машин Тьюринга), однако с точки зрения философии науки, данное описание нейронных сетей (в том числе и мозга как нейронной сети) никогда не станет полностью удовлетворительным ввиду своей *необозримости*. То, что мы никогда не сможем дать *обозримое* описание некоторых нейронных сетей на уровне логического программирования, а также чистой математики и составляет корень рассматриваемой проблемы. В силу сказанного хорошо было бы построить такой язык описания, в котором *не все вероятностные автоматы* допускают описание в качестве машин Тьюринга.

¹ Патнэм Х. Психологические предикаты (природа ментальных состояний) // Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 59.

II. КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК АТРИБУТ ТЕОРИИ

Плодотворность противоречий есть просто результат нашего решения не мириться с ними.

К. Поппер

К. Поппер как всегда прав – единственная ценность противоречий в нашем их неприятии и преодолении. Любая теория мгновенно выхолащивается, если в ней имеется противоречие – из подобной теории выводимо все что душе угодно, согласно правилам классической логики и закону Дунса Скота. Для диалектика, подложившего свое собственное, то есть не общезначимое, противоречие это может и очень желанно, зато для человечества, принимающего подобную «теорию», весьма скверно.

О пагубности диалектики хорошо говорит И. Кант, для которого диалектика есть «логика видимости... софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины, подражая основательному методу, предписываемому вообще логикой, и пользуясь ее топижкой для прикрытия всяких пустых утверждений»¹. Диалектическая видимость возникает тогда, когда общая логика используется в качестве органа истины, что на деле является лишь приданием рассудочной формы «пустым и бедным» знаниям. «Таким образом, вторая часть трансцендентальной логики должна быть критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой», которая есть «критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума»².

Отделить агнцев от козлиц в области философии не всегда просто. Благодаря А. Черчу³ стало ясно, что *понятие логического противоречия всегда необходимо должно быть релятивизировано* к некоторому языку, к некоторой логической системе, так как всякий язык по-своему представляет логическую систему и ее противоречия. Из теорем А. Черча вытекает фундаментальное для философии следствие. Оказывается, что говорить о противоречивости чего-либо можно лишь тогда, когда указана логическая система, естественно, непротиворечивая (даже если данная система исключает закон запрещения противоречия!),

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т. М.: Мысль (Философское наследие). Т. 3. 1964. С. 161.

² Там же. С. 163.

³ См.: Church A. An Unsolvability Problem of Elementary Number Theory // American Journal of Mathematics. Vol. 58. № 2 (Apr., 1936).

в рамках которой данная противоречивость фиксируется (строится). Противоречий в абсолютном смысле, то есть безотносительном к какой-либо логической системе, или «диалектических» не может быть ни в мире, ни в мышлении. Оказывается, что хваленая диалектика также возможна лишь в релятивизированном к некоторому языку (и логике) смысле. *В безотносительном же смысле всякий разговор о диалектике есть бессмыслица.* То есть обязанность доказать наличие противоречия ложится всегда на самого диалектика.

К. Поппер отмечал, что для термина «диалектика» имеется более корректный и более древний смысл. В частности, греки называли диалектикой просто особый прикладной аспект классической, точнее, традиционной логики, а именно аспект, связанный с *опровержением выдвигаемых гипотез*. Не случайно, что «отцом диалектики» для греков выступает вовсе не Гераклит, хоть Гераклит и внес свой значительный вклад в становление объективной, чисто логической аргументации, а Зенон Элейский, который разработал метод *доказательства от противного*, очень важный для диалектики как логики, для диалектики как средства критического опровержения.

В Новое время древний термин «диалектика», как основанное на логике критическое мышление, связанное с опровержением гипотез, был *подменен* у Гегеля и его последователей, и эта подмена, по мнению Поппера, было вредной и бессмысленной: «И печально, и поучительно наблюдать, как нынешний ортодоксальный марксизм официально рекомендует в качестве основы научной методологии гегелевскую „Логiku“ – не просто устаревшую, но представляющую собой типичный образец донаучного и даже дологического мышления. Это хуже, чем пропагандировать Архимедову механику в качестве основы для современного инженерного дела»¹. Называть гегелевскую «Логiku» логикой может только ничего не знающий и ничего не понимающий в логике человек.

В свою очередь, Гегель и гегельянцы как правило продуцируют негативное или пренебрежительное отношение к логике. Как мы помним, Аристотель достаточно часто использовал логический аргумент самопротиворечивости с целью опровержения Протагора (если всякое мнение истинно, то должно быть истинным, что мнение, что *«ложно, что всякое мнение истинно»* также должно быть истинным) и ряда других софистов. Хорошим примером гегельянского неприятия логики может рассматриваться отношение Хайдеггера к данному аргументу Аристотеля. Вот пример реакции Хайдеггера: «...он (аргумент самопротиворечивости – Д. А.) настолько же убедителен, насколько пошл;

¹ Поппер К. Р. Предположения и опровержения. М.: Ермак, 2004. С. 552.

и он настолько же пошл, насколько во все времена оставался недействительным....Он совершенно пуст и необязывающ. Этот аргумент, по своему внутреннему содержанию вообще относящийся не к философии, а к формальной казуистике...»¹ Бедный, бедный Аристотель, насколько же он «пошл» со своими логическими аргументами! Наш гегельянствующий квази-художник усмотрел в них верх пошлости...

Аналогичным образом, единственная ценность *заблуждений* в области познания состоит в том, что мы их искореняем. Заблуждения, как и противоречия, – это то зло, которое необходимо преодолевать на пути к истине, к теории. Сказанное можно распространить и за рамки теоретического, можно рассмотреть культуру в целом, культурную традицию. У К. Поппера об этом также очень правильно и очень хорошо говорится. Кто по-настоящему любит собственную культуру и традицию, заботится об их улучшении, совершенствовании, которое возможно лишь через преодоление заблуждений и предрассудков, тот стремится к *критике* собственной культуры и традиции. Через критику собственных богов и мифов греки и создали свое «чудо» – теоретическую науку. Через эту же критику сформировалось европейское человечество во всех своих установлениях и институтах как особая культурная традиция, называемая Поппером *критической традицией*.

Имеющее более чем тысячелетнюю историю и не тронутое гегельянством, связанное с логикой и критическим мышлением понимание диалектики сохраняется прежде всего в рамках *аналитической философии*, которую можно считать наиболее адекватным продолжением европейской традиции критического мышления, идущей от Аристотеля до Канта. Большинство же альтернативных аналитической философии направлений современной философии выглядят не всегда вполне адекватно с точки зрения европейских традиций критического мышления.

Развитие философии имеет апофатический характер, то есть применительно к развитию философии не может быть никакого *метода*. Гегельянское выражение «диалектический метод» есть абсурдное выражение во всех смыслах, так как из простого тех или иных заблуждений не существует пути продвижения к истине, поскольку всегда может оказаться, что отрицание заблуждения окажется еще одним, просто *иным* заблуждением (отличным от отрицаемого), заблуждение не может быть превращено в *путь* (или метод приближения) к истине.

Теоретическая критика существенно отличается от иных форм критического отношения к собственной традиции, в частности, от-

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. Статьи и выступления М.: Республика, 1993. С. 340–341.

личается от всех форм политической критики. Политическая критика допускает как физическое сохранение оппонента (в рамках европейской традиции), так и сохранение допустимости самого акта защиты его позиции даже в том случае, если всеми силами доказывается, что оппонент не прав, а его позиция должна быть признана ошибочной. Подобное невозможно в случае *теоретической*, научной критики, так как теории, в отличие от политических программ, претендуют на истинность. Теории, в отличие от политических позиций, не могут быть сохраняемы в случае их критического опровержения.

Истинность, объективность, адекватность – центральные требования научного, теоретического познания. И это не зависит от того, насколько нам удалось данные идеалы в своих теориях воплотить – всякий пренебрегающий ими необходимо должен быть изгнан из собственной дисциплины. Означает ли это, что всякое дисциплинарное сообщество использует, анализирует, изучает сами указанные категории? Никто подобной глупости не утверждает. Язык всякой дисциплины силен именно своей простотой и отсутствием подобной высокоуровневой семантики, отсутствием какой-либо возможности самоописания. Если биолог, химик, физик начнут что-то об истине и объективности писать в свои дисциплинарные журналы, то подобных «теоретиков» следует изгонять столь же беспощадно сколь и их коллег, данными идеалами пренебрегающих.

В силу сказанного, всякий философ который утверждает, что специалисты той или иной дисциплины каким-то образом «пренебрегают» категориями истины, объективности и др. говорит глупость, поскольку не понимает, что специалисты *обязаны быть достаточно узкими* и не имеют права говорить о собственной дисциплине в рамках самой этой дисциплины. На самом же деле исследователи нисколько не пренебрегают базовыми категориями и идеалами собственной дисциплины, а просто их не анализируют, т. е. не исследуют их *в качестве предмета* собственной дисциплинарной деятельности, однако строго соблюдают их в практике собственных исследований. Поэтому всякому философу, говорящему об «исчезновении» категорий истины, объективности и других фундаментальных понятий можно лишь посоветовать, чтобы сам он лучше позанимался, как философ, исследованием столь важных для всякого теоретического познания категорий! Философия, как основное теоретическое русло европейской философии, этим всегда и занималась, будучи квинтэссенцией науки. И обратно, «всякая наука есть стремление к мудрости», как говорил Аристо-

тель (но ближе всего к мудрости первая философия или «теология»).

Общее в теории (ее принципы, категории и т.д.) не может быть чем-то субъективным. Как следствие, всякий теоретик понимает, что *аргумент к личности* в области критического рассмотрения теорий не работает, не должен работать. Это прекрасно понимал уже Сократ, когда сопротивлялся всем расхваливающим его способность к убеждению, заявляя, что он нисколько не похож на ската, проводящего ток, что его убеждение нисколько не похоже на внушение и т.п. Конечно, всегда существовали и существуют маргинальные формы философствования, пренебрегающие канонами теоретика. Философия может смыкаться с идеологией, религией и даже политикой (Сократ бы умер, как он сам и говорил, займись он политикой).

Другое дело, что каноны самого *философа*-теоретика, которые тот использует в рамках философии науки, способны трансформироваться, особенно это справедливо для философии *гуманитарных дисциплин*. В гуманитарных дисциплинах зачастую обнаруживается некоторый дефицит тех самых общих и безличных критериев, в силу отсутствия которых всякая «училка» способна играть роль некоего «электрического ската», который все знает¹, быть источником слепого, не аргументирующего принуждения в области убеждений, в области *внушения* своих собственных идей. Пожалуй, наибольшие степени насилия характерны для области литературоведения, литературной критики, где критерии объективного обоснования очень размыты. Платон сказал бы, что литературные критики очень далеки от объективности «геометрии» (математики) и не пустил бы их (вместе с поэтами) в собственную школу. Реакция на критику у «электроскатов» гуманитарных наук сходна с реакцией «философов-политиков» – всякая критика воспринимается ими как лично направленная и нейтрализуется с помощью группового, «партийного» давления на источник критики. Единственное, что может нас спасти от училок и политиков – это *критическое и абстрактное мышление* теоретиков.

Смешение теоретического плюрализма с политическим плюрализмом можно наблюдать у П. Фейерабенда, который предлагает устраивать

¹ Сравнение Сократа с электрическим скатом принадлежит Менону, вот ответ Сократа: «А о себе скажу: если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то, что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь – нет: я и сам путаюсь, и других запутываю. Так и сейчас – о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, можешь быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что она такое». См. Платон Менон 80d // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 588.

политические дебаты там, где они совершенно не нужны и не уместны – в области научного познания. Как будто в науке уместно народное голосование политического типа! На Фейерабенда дурно повлиял К. Маркс, точнее, марксистская критика идеологии. Критика идеологии *со стороны науки* имеет смысл тогда и только тогда, когда идеология ликвидируется в результате подобной критики, элиминируется из научного дискурса. Если же некоторый теоретик после успешно проведенной критики предлагает все же оставить некоторые из форм идеологии в виде «демократии», «пролиферации», и т.п., то грош цена подобному «теоретику» и всей его «критике» идеологии. Самая же скверная вещь для любого теоретика – это опуститься до идеологического компромата в отношении собственных оппонентов, самая скверная вещь в эпистемологии – это *идеологическое подозрение*, как превращенная, политизированная форма «критики», не имеющая отношения к критическому и абстрактному мышлению в науках. Псевдокритики идеологии усматривают в развитии науки лишь какой-то политический, идеологический базар.

Превращение научной, теоретической критики в нечто политическое, идеологическое всегда есть гибель честного исследования. Когда выискиваются политические (идеологические) основания у той или иной теории – науке приходит конец, объективности и истине приходит конец. Идеологическое подозрение в отношении любого теоретика и его теорий есть «критика» на уровне Шарикова.

Аналогично, всякое копание в *личных* – идущих из детства, культуры, индивидуального опыта и т.д. – мотивах и пристрастиях мыслителя есть гибель любого честного исследования, если это переносится на его теорию. «Политические» формы критики допустимы лишь в политических же вопросах, но никак не в отношении теорий.

Политический плюрализм, в отличие от научно-философского, вполне допускает не только иррациональные формы внушения, но допускает даже некоторые формы обмана (не приводящие, конечно, к ущемлению гражданских прав обманываемых, можно даже сказать, что в число основных политических прав всякого гражданина входит его неотъемлемое право заниматься «развешиванием лапши на уши» другим гражданам). Если же мы рассматриваем стандартную для европейской традиции философию, которая претендует на научность, то есть является формой *теоретического* исследования, то абсолютно необходимо, чтобы в такой философии сохранялось требование и стремление к истинности и объективности.

Философия, конечно, бывает разной – существует и философия далекая от научной теории. Подобный тип философии существовал

начиная с древности, но особого расцвета достиг в послегегелевской традиции, уходящей в сторону от идеалов собственно научного исследования, характерных для основного русла предшествующих тысячелетий европейской философии. Не случайно, древних софистов называли и «политиками», и «риторами». «Теоретики» же пытались критиковать всякие отклонения в область политики и художественного творчества. В частности, критическое опровержение «риторов» и «политиков» считали собственной обязанностью Сократ, Платон, Аристотель и многие их последователи вплоть до наших дней, особенно в современной аналитической философии. Те же мыслители, которые считали философское творчество чем-то вроде создания художественных произведений, или идеологических (политических) манифестов, не требующих научного обоснования, никогда не понимали природы теории и объективной научной аргументации. Философия как идеология, философия как произведение, философия как искусство всегда оставалась на задворках основного русла философии как науки на протяжении тысячелетий, вплоть до послегегелевского расщепления единой, теоретической традиции в области философской аргументации.

Помимо сказанного, в философии аспект аргументации важен даже в большей степени, чем в прочих научных дисциплинах. Идея без обоснования может оказаться теософской, иногда даже научной, но никак не философской. Пожалуй, всякий человек выражает на протяжении собственной жизни достаточно значительное количество истинных и глубоких высказываний, однако философом от этого не становится. Порождать истинные идеи каждый, даже недалекий умом человек может, наверно поэтому Сократ сам подобным делом не занимался, утверждая, что «хорошая акушерка должна быть стерильна». Сократ делал акцент на *критику* идей. Отличие от мудрого обывателя заключается в том, что философ относится к собственным идеям теоретически и, следовательно, критически. Сказанное не следует понимать как требование обязательно *дедуктивного* доказательства, представляющего лишь частный (но важный!) случай философского обоснования. Дедуктивные выводы использовались многими выдающимися мыслителями в прошлом (Аристотель, Декарт, Лейбниц и др.) и будут использоваться в будущем, однако область философской аргументации значительно шире. Хорошо уже, если философ обеспокоен поиском *достаточных оснований* (при всей спорности данного понятия) для принятия того или иного положения, той или иной идеи.

Таким образом, философия необходимо предполагает возможность *критики*. Плюрализм без критической дискуссии теряет всякий

смысл для философии (и науки в целом); где нет критики, нет ни науки, ни философии в европейском смысле. Философия развивается тогда и только тогда, когда считается что для философа, даже самого выдающегося, вполне возможна и даже наверняка где-то имеет место *ошибка* (оракулы – не философы). Наличие ошибок следует искать и у великих предшественников, что нисколько не умаляет их величия. И обратно, если кто-то считает, что Платон, Хайдеггер или иной из великих философов выше истины, то считающий так не может рассматриваться в качестве настоящего европейского философа, обязанного, как и Аристотель, всегда помнить, что «Платон мне друг, но истина дороже».

Непонимание значения принципов объективности и истинности присутствует и в отечественной философии, которая испытала указанное нами ранее гегельянское извращение великой европейской традиции объективной теоретической аргументации. Достаточно вспомнить отношение к классикам марксизма, которое выглядит ужасным извращением и забвением великих принципов следования объективности и стремления к истине. К сожалению, в стиле отечественных обращений к уже новым классикам – Ницше, Хайдеггеру, Гадамеру, постмодернистам и др. – изменилось не слишком многое, можно даже считать, что прежний марксизм просто переоделся в новые шкуры. То же изобилие цитат, бряцающих указанными великими именами, запугивание авторитетами и т. п. средства «аргументации», характерные для училок и политиков, в значительной степени сохраняются.

Выздоровление протекает так медленно отчасти и в силу объективных причин, которые заключаются в том, что рациональное обнаружение ошибочности тех или иных философских идей более проблематично, чем обнаружение какой-либо дисциплинарной ошибочности. В чем может состоять философская ошибка? Редко в фактической ложности того или иного утверждения, чаще в чем-то ином. Чаще на первый план выходят проблемы когерентности и непротиворечивости философских обоснований, проблемы их корректности и границ, и т. п.

Если в философии отсутствует стремление к истине, использование теоретической аргументации, принципы объективного исследования, то любые модификации плюрализма оказываются всего лишь идеологическими пустышками и бесплодными потугами на квази-художественное выражение; если нет указанных предпосылок, то неизбежно возникает *скептицизм*, признающий всякое мнение равно допустимым, и не стремящийся к объективной истине.

Когда философ пытается создать «произведение», он теряет связь с традициями научного, критического мышления и теоретической

аргументации. Иногда данный разрыв связан с элементарным непониманием научной теории и ее отличий от произведения. Теории отличаются от произведения всеми своими существенными признаками – теории обязаны что-то *объяснять* и что-то *предсказывать*, произведение не является ни объяснением чего-то, ни предсказанием чего-то. Предсказывая и объясняя что-то, теория обязана быть *дедуктивной системой*, но было бы глупо предъявлять данное требование произведению. Для всякой теории абсолютно необходимо, чтобы она представляла из себя дедуктивную систему, замкнутую относительно логического следования. Всякая теория необходимо *механистична* и иные теории просто никому не нужны в силу абсолютной бесполезности для предсказания и объяснения. Теории нуждаются и выражаются в подходящих языках (во множественном числе), которых всегда бесконечность, произведение нуждается в каком-то единственном языке. Произведения привязаны к материалу, из которого созданы, теории же всегда «живут на небесах», ни к какому языку и материалу не привязаны. Теории никому из конкретных людей или конкретных групп людей не могут принадлежать, но всегда принадлежат всем и каждому. И т. д.

«Философы делятся на три категории: (1) есть философы, которые хорошо поют; (2) есть философы, которые хорошо танцуют; (3) есть, наконец, философы, которые хорошо теоретизируют» (шутка. – Д. В.). Честно говоря, танцуют и поют философы обычно хуже, чем профессионалы соответствующих искусств. Печально, когда философ предъявляет требования художественного произведения к философским и научным теориям. Подобный философ должен рассматриваться в качестве *прикидывающегося* теоретиком. Именно подобных, прикидывающихся теоретиками квази-художников (среди которых иногда встречаются и настоящие художники – для Карнапа таковым является Ф. Ницше, который и не прикидывается теоретизирующим профессором), стремился разоблачать Р. Карнап в своей знаменитой статье «Преодоление метафизики средствами логического анализа языка»¹. Карнап несколько не против философии как таковой, если только рассматривать философию в качестве *металогики*². В данном значении философия имеет собственный предмет и собственные задачи (что отрицалось Л. Витгенштейном и М. Шликом). Он лишь против того, чтобы рассматривать философию в качестве некоего квази-художественного выражения чувств и эмоций, некоего выражения «чувства жизни».

¹ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию: Антология. М.: Университетская книга, 2001. С. 42–61.

² Там же. С. 58.

В своей критике метафизики Карнап пытается показать непригодность категориального аппарата классической метафизики с точки зрения современной логики и философии науки. Действительно, странно было бы, например, настаивать, что гегелевские категории более адекватны для решения философских проблем той или иной науки (физики, биологии, психологии и т.д.), чем категории тех же логических позитивистов, или каких-то еще более современных методологических подходов в рамках философии науки.

Изначально же критика метафизики стала популярной темой благодаря усилиям И. Канта, который полагал, что метафизика в качестве науки дело будущего («Пролегомены»¹), а в настоящем должна развиваться лишь критическая философия, подготавливающая эту самую метафизику будущего и критичная по отношению к претензиям ныне существующей метафизики на статус науки. Позиция Канта заключалась в уподоблении существующей в прошлом и современной ему метафизики *духовидению* («Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики»²). Кант сравнивал метафизику с неразумным голубем, возмнившим, что полет без трения воздуха возможен. Также и метафизика мнит, что познание вне рамок опыта возможно.

Представляется, что с этим же связан и так называемый «агностицизм» И. Канта. По Канту человек не обладает способностью к чисто интеллектуальному созерцанию, доступному только для бога, а имеет возможность исключительно для *чувственных* интуиций, на основе априорных форм пространства и времени. В этом трактовка интуиции Кантом несовместима с трактовкой интуиции феноменологами. Все претензии на *интеллектуальную интуицию* есть для Канта что-то вроде видения чертей и прочих духов. Только для обрезания данных необоснованных претензий на сверхчувственное познание и возник так называемый «агностицизм» Канта, только для этого и была им создана «вещь сама по себе».

В силу сказанного агностицизм, запрещающий созерцание чертей и прочих духов, является единственно здоровой эпистемологической позицией. Что-то вроде Кантовской *вещи самой по себе* необходимо должно присутствовать во всякой здоровой эпистемологии потому, что область *познаваемого* необходимо уже, и иначе не может быть, чем область *мыслимого*, чем область доступного нашему мышлению

¹ Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль (Философское наследие), 1964. С. 67–210.

² Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие), 1963. С. 291–360.

и представлению. Поэтому не всякое правильное (согласующееся с законами логики) мышление есть познание. Например, с законами логики вполне согласуется утверждение, что «все люди есть черти». В данном утверждении нет никакого, ни малейшего логического противоречия. Логика излишне толерантна, излишне многое позволяет, чтобы рассматриваться в качестве органа для эпистемологии, хотя и обязана выступать каноном последней.

Вещь сама по себе есть *критическое ограничение* области логически корректной мысли, ограничивающее логически корректную мысль только такими ее формами, которые одновременно и *эпистемологически* корректны. Поэтому функции вещи самой по себе структурно эквивалентны функциям ограничительных теорем Геделя и Тарского в области математики. Проще говоря, вещь сама по себе в системе Канта есть прямой функциональный аналог *геделева предложения* в рамках ограничительных теорем математики – она есть просто положенная быть, положенная иметься неразрешимость в рамках системы эпистемологии (теории познания), для которой оно построено.

Природа же по Канту *абсолютно* познаваема (вот Вам и «агностицизм»!). Природа есть царство доступных нашей чувственности *феноменов*. Непознаваемы лишь черти и духи: Мировой Дух, Эйдосы, Ноумены, Бытие и Сущее и прочие недоступные нашей чувственности глобальные, гипостазлируемые объекты. Область возможного опыта соответствует области недуховедческого познания. Единственное, что можно было бы уточнять в рамках подобной детерминации нашего познания опытом, так это *форму зависимости опыта от чувственности*, которая не столь прямолинейна. Например, достаточно примитивные создания вполне могут превосходить людей по охвату опыта за счет техники, организации и прочих факторов. Примитивные существа вполне могут знать больше людей.

Вернемся к произведению. Сравнивая произведение с теорией, не следует забывать, что искусство (по гр. «технэ», искусство и техника) на протяжении многих веков трактовалось как *особый* путь познания, менее высокий, менее совершенный, чем наука, подчиненный по отношению к последней. Лишь в послегегелевской философии, у романтиков и иррационалистов (чуть раньше этого у А. Шопенгауэра) искусство начинает приравняться, а порой и ставиться выше науки.

Даже принимая вышеуказанную точку зрения, трактовать философию в качестве произведения можно лишь выбрасывая очень многое из ее состава – эпистемологию, философию науки, логику и ряд других областей исследования. Указанные области философии могут суще-

ствовать исключительно в качестве *философии как теории*. А для философии в качестве теории все наши «сантименты» (Ч. С. Пирс), «переживания» неуместны, или, как выражался Б. Спиноза, в соответствующих областях всем нам следует «не плакать, не смеяться, но понимать» (говорящий о сугубо личном «философ» достоин Гераклитового «кнута»). Понимать философию именно как теорию, как дедуктивную систему, но не так, как кошки и собаки «понимают» собственных хозяев, и совсем не так, как мы «понимаем» произведение искусства.

Конечно, подражающие поэтам и музыкантам, трактующие философию как произведение, как хвалу или хулу, мыслители существовали, начиная с древности, достаточно вспомнить греческих софистов. О философии подобного типа нельзя говорить как о мышлении в смысле утверждения чего-то как истинного или ложного. Во всяком случае, это не есть мышление посредством утвердительных высказываний (пропозиций). В лучшем случае подобная философия может нечто описывать, не доходя при этом до утверждения истин, в худшем – лишь созерцать и переживать. Релятивизм (Протагор) или нигилизм (Горгий) по отношению к истине представляются для философствования подобного типа единственно возможными позициями.

Начиная с глубокой древности, философы-теоретики пытаются противодействовать отмеченному не научному, не теоретическому пониманию. Даже за рамками собственно философии. Достаточно обратиться к известному изречению Гераклита: «Гомер стоил того, чтобы его выгнали с состязаний и высекли, да и Архилох тоже» 30 (42 DK)¹. Подвергнуть риториков и поэтов, творивших частный народный эпос *порке* (пусть и в метафорическом смысле) – значит освободиться от всего внешнего и наносного (индивидуального, национального и т.д.) по отношению к божественному теоретическому Логосу, единому для всякого индивиду и для всякого сообщества людей. О богах следует говорить на языке совершенной *теории*, даже если данная теория не эксплицирована у самого Гераклита, все равно движение от нарратива к теории запущено.

Можно также вспомнить слова Платона «Не геометр да не войдет», которые говорят о необходимости математики для воспитания теоретического, философского мышления. Человек не понимающий математики является пропащим, непригодным для философии, у него никогда не выработается настоящее философское мышление. Необходимо, конечно, *расширить* рассматриваемый тезис Платона. Равно непригоден для философии всякий, кто не овладел методами экспериментальных

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I (Памятника философской мысли). М.: Наука, 1989. 30 (42 DK). С. 203.

наук (грекам еще не знакомых). В философию никогда не войдет тот, кто не освоил методов физики, химии, биологии и других экспериментальных наук. Все указанные науки образуют в настоящее время необходимый базис теоретического мышления, являясь наиболее совершенными образцами теоретического мышления.

Другое дело, что стремление к теории не выливалось еще у Гераклита, Сократа и Платона в форму какой-то эксплицитно сформулированной теории. Лишь у Аристотеля начинают выкристаллизовываться некоторые фрагменты эксплицитно выраженной теории, в области биологии, физики, логики (аналитики и диалектики) и некоторых других наук, всякая из которых и есть собственно философия («Всякая наука есть стремление к мудрости» – Аристотель).

Необходимо доверие к этому стремлению древних, к этой настоящей *поэтике теории*, даже если сама теория должным образом у них еще не воплотилась. Иначе мы абсолютно ничего в творчестве древних не поймем. Необходимо оторваться от их образов, чтобы увидеть за этими образами высокий уровень абстракции (теоретический символизм). Необходимо усмотреть за профанной формой указанное теоретическое содержание. «Поэты» же, «риторы» и «политики» – суть лишь маргиналии данной европейской традиции теоретического философствования.

Культура, эпоха, национальность, литература – все это внешнее, маргинальное для теории. Пусть маргиналы-гегельянцы этим и занимаются. Теория же стремится к независимости от всех внешних, дисциплинарных форм и канонов. Настоящего теоретика больше волнует моральный закон, проблема индукции, природа прекрасного, загадка времени и т.д. Для настоящего теоретика не существует никакой *извне задаваемой* языковой или культурной формы. Значение имеют лишь *внутренние каноны* когерентности, дедуктивной замкнутости и т.д. Теорию всегда сопровождает внешняя и *безразличная для нее* бесконечность собственных воплощений – потенциально бесконечных форм языкового, культурного и исторического выражения.

Иное дело, произведение, уникальность, неповторимость которого определяется индивидуальностью создателя, автора. Авторский стиль не может стать некоторым *общезначимым* языком. Теорий от первого лица не бывает, теория всегда ничья. Также для теории нужны некоторые общезначимые языковые средства выражения, через которые можно выражать не только данную, но и иные теории. Для произведения такое невозможно, для произведения всякое новое содержание требует новой формы.

Нет смысла считать математическую теорию Пифагора, принадлежащей Пифагору, как это пытались сделать его ученики. Аналогично нет смысла считать теорию идей «принадлежащей» Платону, а теорию вечного возвращения «принадлежащей» Ф. Ницше. И тот, и другой могли быть неадекватны созданным ими же теориям, могли ошибаться, что и подчеркивал Аристотель, когда утверждал, что «Платон мне друг, но истина дороже». Вполне аналогично Аристотелю ошибки Ф. Ницше в рамках им же созданной «теории вечного возвращения» пытается проанализировать такой современный исследователь философии Ницше, как А. Данто¹. Как только мы отходим от подобного отношения к теории, начинаем утверждать, например, что Ницше является носителем некоего «безошибочного» знания о «вечном возвращении», так сразу мы оказываемся за рамками высокой классической традиции европейской философии, за рамками лучших образцов теоретического мышления.

Для всякой теории имя ее создателя лишь *пустой ярлык*, необязательный исторический индекс, воздающий должное создателю данной концепции. Какое, например, право имеет Пифагор на все те математические результаты, которые ему приписывались его учениками? Или какое у нас право считать Спинозу единственным специалистом по проведению аналогий между этикой и геометрией? Или считать Ницше лучшим и единственным специалистом по истолкованию идеи вечного возвращения? Никакого.

Идея индивидуальности произведения вполне правильна, а идея индивидуальной теории настолько же абсурдна, как идея индивидуального языка. С кем вступает в коммуникацию владеющий «индивидуальным» языком? Кому что-то доказывает создатель «индивидуальной» теории? Как всякий язык необходимо является чем-то общим для индивидов, точно также и всякая теория необходимо является чем-то общим, однозначно понимаемым в качестве некоторой дедуктивной системы для всех индивидов. Причем теория существует, как мы уже говорили, и за рамками того или иного конкретного языка, воплощается как в бесконечном множестве языков, так и в бесконечном множестве текстов внутри каждого из этих языков. Можно вспомнить также о тезисе о выразимости, в случае формализации, любой из существующих теорий в языке логики предикатов. Можно также вспомнить тезис Р. Карнапа о существовании для всякого интенционального языка наших теорий эквивалентного ему экстенционального языка (данный тезис до сих пор не доказан, и не опровергнут).

¹ См.: Данто А. Ницше как философ. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 280 с.

Произведение может и должно быть «своим», а теория, подобно языку (например, языку логики предикатов, на котором пишут аналитики), не бывает ни «своей», ни индивидуальной (в частности, теория дескрипций Рассела прекрасно работает у Куайна и многих других). У философов-аналитиков *есть* общий язык, у философов-литераторов (Хайдеггер, Деррида и др.) *нет* общего языка.

От первого лица способен говорить лишь художник, но никак не ученый. Теорий от первого лица не бывает. Поэтому и идея «онтологии от первого лица» выдающегося философа-аналитика Дж. Серля выглядит крайне сомнительно, ведь нормальная (а не какая-то безумная, «художественная» и т.п.) онтология должна необходимо иметь форму общезначимой теоретической системы. Сказанное распространяется на теорию «квалиа» в аналитической философии – недопустимо говорить, что в мире существует нечто недоступное науке.

Не бывает «партийных» теорий, на которые претендовал марксизм. Марксистскую «партийность» следует относить к нарушениям критического мышления того же типа, что и софистика древнегреческих философов «политиков». Можно сказать, что марксистская партийность есть разновидность софистики, претендующей на коллективность и разрушающей (отрицающей) идею объективности и общезначимости познания. Претензии на коллективность политического типа ни малейшего отношения к науке не имеет. Политике нет дела до истины, нет дела до критики. Партийность никакого смысла, кроме «политического» разделения на «наших» и «ваших» не несет.

Софистика современных философов-«политиков» также в дискуссиях не нуждается, она также стремится похоронить Сократа, как стремилась к этому и софистика древности: «Поэтому у философа очень мало вкуса к дискуссиям. Услышав фразу «давайте подискутируем», любой философ убегает со всех ног. Спорить хорошо за круглым столом, но философия бросает свои шифрованные кости на совсем иной стол. Самое малое, что можно сказать о дискуссиях, это что они не продвигают дело вперед, так как собеседники никогда не говорят об одном и том же»¹.

Современные софисты также парят над опытом и доказательным мышлением подобно голубю Канта, который символизировал спекулятивную метафизику: «Философский концепт не нуждается в компенсирующей референции к опыту, но сам, в силу своей творческой консистенции, создает событие, парящее над всяким опытом, как и всяким состоянием вещей. Каждый концепт по-своему кроит и перекраивает это событие»².

¹ Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Алетейя, 1998. С. 42.

² Там же. С. 49.

Философия бывает ложной, когда противоречит опыту и науке. Например, когда П. Флоренский утверждает, что Солнце вращается вокруг Земли, или когда Гегель говорит о логической необходимости того, чтобы планет Солнечной системы было ровно семь, или какой-нибудь религиозный мыслитель вещает, что биологический вид *homo sapiens* не принадлежит отряду приматов, или какой-нибудь «прогрессивный» автор отбрасывает теорию условных рефлексов – все это необходимо является ложным и ошибочным для философии.

Противоречие с науками, которые «все стремятся к мудрости» (Аристотель), то есть каждая из наук являются подлинной и претендующей на истинность философией, порождает лишь ошибочная философия. В случае же соединения ошибочности с принципиальной алогичностью может возникать то, что мы уже ранее обозначили в качестве «философии козлищ», о которой мы также немного поговорим и в следующей части нашей работы.

Обратное же отношение, *отношение ученых к философии не является отношением необходимости*. В конкретных науках оппортунистическое отношение к философии является нормой. Ученый вполне может увидеть в философии и нечто весьма далекое от науки (однобокий, конечно, взгляд). Например, ученый вполне даже может сблизить философию как с художественным, так и с религиозными творчеством. Поэтому ссылки на Гегеля, Ницше, Гуссерля или Хайдеггера со стороны творцов науки зачастую имеют смысл вполне аналогичный смыслу ссылок тех же самых ученых на Аллаха или Будду, а именно – они есть не более чем *особенности воспитания* соответствующих ученых, ссылающихся на указанных философов. И, конечно, в рамках дисциплины подобные ссылки недопустимы.

III. НЕОБХОДИМОСТЬ И НЕФОРМАЛЬНОЕ APRIORI ФИЛОСОФИИ

В данной, заключительной части проводится сопоставление философии с такими науками как логика и математика. Дается обоснование тезиса о том, что философия связана с определенными *ограничениями* сферы логически возможного. Попытки расширения философии за рамки логически возможного характеризуются в качестве «философии козлищ». Показывается, что механизмы данного ограничения логически возможного имеют языковую (семиотическую) природу и связаны с концептуальными, семантическими аспектами соответствующих языков (семиотик), в которых философия воплощается. Далее

исследуются основные функции формальных наук и философии, и делается вывод, что в состав данных функций входит как нечто общее – компенсация интеллектуальной конечности (ограниченности), так и нечто различающееся – для логики компенсация интеллектуальной конечности толкуется чисто инструментально, а для философии содержательно – как функция предельно универсального теоретического сжатия информации. Философия при этом толкуется как разновидность *случайного a priori*.

Данная часть отличается от предыдущих тем, что имеет не столько критический, сколько чисто теоретический характер. Основными категориями будут модальные категории *необходимости и возможности*.

Каково соотношение философии и логики? Существует ли что-либо логически возможное, но метафизически (или философски)¹ невозможное? Если да, то ситуация достаточно проста – философию необходимо рассматривать как дополнительное *ограничение* сферы логически возможного. Но не окажется ли данное ограничение переходом от формального, априорного возможного, к возможному опыта, то есть к *апостериорному* возможному? В работе приводится аргументация в пользу того, что данное ограничение возможного имеет все же *априорный* характер, а в качестве основания выделяются и рассматриваются различные типы априорного (*apriori*).

Что говорит в пользу априорности философии? Многие современные философы были согласны в том, что философия ничего не может сказать о том, что существует или не существует в мире. В частности, Л. Витгенштейн и его последователи считали, что о содержании мира можно говорить исключительно лишь на языке конкретных наук (физики, химии и других). Позже так считал У. Куайн, который сравнивал претензию метафизика ответить на вопрос о том, что есть в мире, с попыткой глубоководника узреть через свой перископ что-то в нашем мире простым смертным недоступное. Если данные мыслители правы, то философия априорна.

Конечно, мнение выдающихся философов не является и никогда не сможет стать решающим научным аргументом. В науке ничто не держится на голосовании и демократии. Скорее, наоборот – должны иметься *внутренние*, дисциплинарные критерии и механизмы, способные аннулировать любую внешнюю, квазиполитическую «демократию» (дурную демократию, влекущую нарушение внутридисциплинар-

¹ Чтобы не углубляться в ненужные для наших целей проблемы определения метафизики, которую всякий исследователь определяет (и вправе это делать) как ему заблагорассудится, будем считать, что «философия» и «метафизика» – синонимы.

ных критериев). Этим не отменяется то, что мнение ведущих экспертов должно учитываться, но оно должно учитываться *не как достаточный* для соответствующей дисциплины внутренний аргумент, а в некотором предварительном, популярном и даже околонучном смысле.

Если мы соглашаемся принять, что логика и метафизика – обе априорны, то в чем же состоит различие между ними? В работе мы будем аргументировать в пользу существования двух основных типов априорного – 1) формального а priori и 2) неформального а priori. Первое будем связывать с логикой, второе – с философией. Чем же тогда отличается формальное а priori логики от неформального а priori метафизики? Прежде, чем отвечать на данный вопрос, разведем неформальное и формальное применительно к языку. Можно предположить, что специфика неформального а priori лучше всего объясняется через *концептуальные* аспекты языка, в рамках которого данное а priori функционирует. Концептуальным аспектам противоположны все формальные, *синтаксические* аспекты соответствующего языка, которые входят в ведомство таких дисциплин, как логика и грамматика.

Обратимся к интересующим нас дисциплинам с точки зрения того, что в них допускается в качестве *возможного*. Если предположить, что метафизически возможное не является более узким по своему объему, чем логически возможное, то есть если метафизика ничего сверх логики не запрещает, тогда философия оказывается либо (1) чем-то совпадающим в своих границах с логикой (метафизически возможное есть логически возможное, а логически возможное есть метафизически возможное), либо (2) становится разговором о чем-то принадлежащем области *логически невозможного*. Допущение в наш прекрасный мир и в наше мышление чего-то логически невозможного выглядит достаточно скверно, я бы даже назвал подобную позицию «философией козлищ», оставим вариант (2) без рассмотрения. Таким образом, у нас есть некоторые основания считать, что философия все же *является ограничением* формально возможного. Дело всегда обстоит таким образом, что далеко не все то, что возможно логически, является возможным (допустимым) с точки зрения той или иной *философии*, а также с точки зрения прочих содержательных (неформальных) оснований.

Однако если философия ограничивает нас в большей степени, чем логика, то возникает необходимость более точных определений соответствующих типов априорного. Переходя к более общему, чем язык, понятию, можно утверждать, что содержательное а priori всегда может быть рассмотрено как некоторая *семиотика*. Однако далеко не всякая семиотика является содержательным а priori в интересующем нас

смысле, а только такая, которая имеет некоторое отношение к структурированию опыта (что выводит нас за рамки чистого, формального синтаксиса). Примерами подобного содержательного *a priori* можно считать грамматику естественных языков, системы ценностей (моральных, религиозных и т.д.) и подобные им культурно-семиотические артефакты.

Следующий вопрос связан с категориями *необходимости* и *случайности*. Можно ли рассматривать неформальное *a priori* в качестве *случайного a priori*, или же априорное допустимо толковать только классически (в согласии с И. Кантом) – как нечто необходимое? Здесь уместно вспомнить, что С. Крипке ввел такое неклассическое понятие, как понятие *апостериорной необходимости*. Он также, и это нам сейчас более интересно, продемонстрировал возможность случайных истин априорного типа, ссылаясь на пример Витгенштейна с эталонным метром¹. Возникает вопрос, не существует ли какое-то *общее* правило, позволяющее нам связывать априорное со *случайностью*, какая-то даже *необходимость* существования случайных априорных истин?

Думаю, что да. Случайную априорность содержательного *a priori* можно признать общим правилом за счет того, что естественные языки, системы ценностей и прочие семиотические артефакты необходимо зависимы – на уровне собственного существования – от случайностей мира, социума и истории. В таком случае, в качестве примеров содержательного и в то же время случайного *a priori*, несущего некоторую внелогическую необходимость можно интерпретировать категорию ценности у неокантианцев, категорию символических форм у Э. Кассирера и подобные философские категории, отсылающие нас к некоторым идеальным основаниям социума, истории, культуры.

Если же вернуться к чисто формальному *a priori*, то представляется, что функции структурирования нашего опыта оно непосредственно не выполняет, но может структурировать опыт некоторым *вторичным*, независимым от собственных (для данного *a priori*) конструктивных принципов, образом. Такими видятся *a priori* логики и математики. Так математика хоть и именуется по праву «языком» естествознания, но не конструируется как система знаков в дисциплинарных рамках самого естествознания, а также не обосновывается в естествознании согласно своей функции структурирования опыта. Данный язык лишь *используется* в соответствующей функции, присутствует в естественной дисциплине чисто инструментально, то есть включается лишь на уровне *прагматики* соответствующей дисциплины.

¹ Kripke S. Naming and Necessity. Oxford: Basil Blackwell, 1980. P. 56.

В этом отношении можно сравнить математику с грамматиками естественных языков, которые уже изначально, т.е. на уровне собственной семантики и синтаксиса *содержательны*, так как данные грамматики зависят от реальности (= опыта) описываемых ими языков. Это говорит в пользу того, что грамматики естественных языков можно рассматривать как пример содержательного а priori. Математика же на уровне собственных семантики и синтаксиса от мира не зависит (вопрос, конечно, дискуссионный, но большинство математиков так считают).

Для чего же существует формальное а priori логики и математики, что оно такое по своей природе? Есть много ответов на данный вопрос, в контексте нашей темы особенно подходящим видится ответ А. Айера: «Способность логики и математики приносить нам сюрпризы, как и их полезность, зависит от ограниченности нашего разума. Существо, чей интеллект бесконечно могуч, не проявляло бы интерес к логике и математике. Ибо оно было бы способно увидеть с первого взгляда все, что влекут его определения, и, соответственно, оно никогда не узнало бы из логического вывода что-то такое, что полностью уже не осознавало. Но наш интеллект не таков. Мы способны обнаружить с первого взгляда лишь незначительную часть следствий наших определений»¹.

Всякая идея «объективного» существования чего-либо логически или математически ложного видится нонсенсом. Потому, что логика и математика есть лишь средства борьбы с нашими собственными ошибками, порождаемыми нашей конечностью, и это «...объясняет существование логически и математически „ложных утверждений“, которые, в противном случае, могут казаться парадоксальными»². Логика и математика есть разновидности наших *инструментов*, или «символических приспособлений». Айер говорит: «...опасность ошибки в логическом доказательстве можно минимизировать введением символических приспособлений, которые позволяют нам выражать в высшей степени сложные тавтологии в удобной и простой форме. И это (создание „символических приспособлений“. – Д. А.) дает нам возможность применять изобретения при выполнении логических исследований»³.

На фоне вышеприведенных чистых и убедительных аргументов А. Айера споры между нормативистами и дескриптивистами о природе формальных наук выглядят как нечто вторичное. Не исключено, что ошибаются и те, и другие. Чтобы более полно представить многооб-

¹ Айер А. Язык, истина, логика. М.: Канон+, 2010. С. 123.

² Там же. С. 124.

³ Там же.

разие возможных позиций в трактовке логики, обратимся к их классификации у К. Поппера. Основные позиции, согласно Попперу, таковы:

«(А) Правила логики являются законами мышления.

(А1) Они являются естественными законами мышления – они описывают, как мы в действительности мыслим, и мы не можем мыслить иначе.

(А2) Они представляют собой нормативные законы – говорят нам, как мы должны мыслить.

(В) Правила логики есть наиболее общие законы природы – это дескриптивные законы, справедливые для любых объектов.

(С) Правила логики есть законы определенных дескриптивных языков, управляющие использованием слов и предложений»¹.

Здесь же Поппер достаточно убедительно критикует дескриптивные и нормативные трактовки логики. С его аргументами² трудно не согласиться.

Формальное а priori не дает нам непосредственно *никаких предписаний* о правильном или не правильном мышлении, равным образом, оно не дает нам непосредственно *никаких описаний* действительности. Логические и математические исчисления оказываются просто машинами (создаваемыми из тавтологий), компенсирующими нашу конечность. А имя вычислительных символьных машин в наше время известно каждому – это просто *машины Тьюринга*, которые создаются в помощь нашей человеческой конечности (не всегда преднамеренно) логиками и математиками.

Противопоставление действительного возможному – наша человеческая особенность как существ конечных в своем интеллекте³, наша «трансцендентальная иллюзия» в качестве имеющих ограниченную информацию *эпистемических агентов*. Логика же и математика – лишь «лекарства» от данной ограниченности, лекарства хоть и не способные нас окончательно исцелить, но способные уменьшить страдания посредством стягивания неизбежно возникающей (в силу нашей ограниченности) бреши между действительным и возможным.

Поскольку, как утверждалось выше, нормативность формальных наук является вторичной для них функцией, постольку логика и ма-

¹ Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М.: Ермак, 2004. С. 345.

² Там же. С. 345–347.

³ Интеллектуальная конечность логически возможна и у существ бессмертных, а интеллектуальное всеведение логически возможно у существ смертных. Поэтому все разговоры о якобы *необходимой* связи между смертностью и интеллектуальной конечностью ошибочны.

тематика сами по себе ничего нам не запрещают ни применительно к действительному миру, ни применительно к возможному. А как обстоит дело с метафизикой (философией), которую мы ранее решили толковать в качестве разновидности содержательного а priori?

Представляется, что языки, символические формы, системы ценностей не только накладывают дополнительные ограничения на сферу априорного (сверх принципа непротиворечивости и других логических оснований), но и представляют собой дополнительные конструктивные инструменты нашего воображения, которые дают нам некоторый канон, вписывают наше воображение в некоторую традицию, вооружая его набором допустимых вариантов и путей развертывания.

Помимо указанного эвристического аспекта, содержательное а priori имеет и теоретические функции. Представляется, что основная теоретическая функция содержательного а priori связана со сжатием культурно-значимой информации. В этой функции философию можно рассматривать как некоторую не специфицированную, не встроенную в четкие дисциплинарные рамки теорию, которая способна порождать любую конкретную дисциплинарную форму, может порождать *алгоритмы теоретического сжатия* для любой предметной области.

Подобная машинерия теоретического сжатия зародилась и первоначально развивалась исключительно в рамках европейской культурной традиции, идущей от греков. Независимые от религии универсальные алгоритмы не разрабатывались и не практиковались ни в какой другой древней культуре. В этом смысле вполне возможно отстаивать точку зрения, что философии на Востоке в древности не было – *философии как универсальной теоретической науки*, равно как не было и каких либо конкретных теоретических наук, необходимо включающих в себя философию. Это видится верным, если философию понимать так, как ее стандартно всегда и определяли в Европе – как универсальную теорию. Проблема лишь в том, все что угодно можно оспорить, переопределив исходные понятия так, что интересующее нас культурное явление окажется чем-то иным и найдется там, где его никогда (до нашего переопределения понятий) не было¹.

Будем считать, что философия и есть такое неформальное а priori теоретического сжатия, есть источник алгоритмизации всего чего угодно, что может быть алгоритмизировано, есть абстрагированная от предметной области, чистая (в терминах классики – «спекулятивная») теория. Любая теоретическая наука должна включать в себя, для собственного успешного развития, систематические обращения к этому источнику,

¹ Подмена тезиса (лат. *ignoratio elenchi*).

порождая какое-то частное неформальное а priori соответствующей дисциплины – методологию. Наиболее же эксплицитные теории необходимо включают, помимо рассмотренного нами неформального а priori их собственной дисциплинарной традиции (методологии), также и использование формального а priori («языка математики»).

Воображение, которое ограничивается культурной традицией, может оказаться как более свободным, допускающим более широкую область возможного, чем воображение, которое контролируется внутридисциплинарными критериями, так и менее свободным, допускающим лишь более узкую область возможного. Однако, без сомнения, ограничиваемое культурной традицией воображение всегда уже, чем воображение, которое ограничивается лишь границами логически возможного. Область логически возможного охватывает *любые* феномены культуры и традиции, не бывает форм мышления и культуры не подчиняющихся правилам логики (за исключением упомянутой нами ранее «философии козлиц»). Не бывает ни нелогичного мира, ни нелогичного мышления (за исключением ошибок).

Как мы уже отмечали, сфера логически возможного очень обширна, и ее дополнительное ограничение и связанное с ним принуждение могут оказаться весьма продуктивными. Будучи конечными эпистемическими агентами люди нуждаются в организации собственной интеллектуально деятельности и на уровне *содержательного* возможного, которое связано со своими содержательными (не формальными) а priori. Когда не всякий тип возможного оказывается *со-возможным* с иными типами возможного, тогда начинает функционировать некоторая *надагентная* интеллектуальная организация, чем-то напоминающее пресловутое «общественное сознание», состоящее из шаблонов и содержательных априорных разграничений (классификаций). В этом смысле, погружение в шаблоны (каноны) не всегда является регрессом.

Используя компьютерные метафоры, можно сказать, что ограничения Software (программного обеспечения), повышающие эффективность эпистемического агента, иногда есть благо. Что-то подобное и должно именоваться *мудростью*, если у слова «мудрость» имеется какое-то разумное значение. В таком случае, мудрым оказывается не обязательно самый совершенный (в смысле Hardware) интеллект, но, скорее, самый укорененный в соответствующих содержательно-априорных основаниях культуры. Если так размышлять, то: (1) *бессознательно* (то есть не осознанно) мудрым оказывается тот, кто эффективно использует каноны некоторой традиции; (2) *осознанно* мудр тот, кто следует некоторому конструируемому общему языку, методу,

дисциплине. При этом, в случае сознательно следования некоторым дисциплинарным канонам, метод всегда есть нечто *дополнительное* к логике. Поэтому словосочетание «логический метод» звучит достаточно бессмысленно¹.

Мы получили, что, с одной стороны, есть *внешние* каноны культуры и эпохи («философия есть эпоха, схваченная в мысли» – Г. В. Ф. Гегель), с другой стороны, есть поиск и конструирование *внутренних*, дисциплинарных (или квазидисциплинарных) канонов, что-то вроде философской методологии. Одно с другим не всегда хорошо согласуется. Например, вполне возможны ситуации игнорирования тех или иных культурных канонов эпохи, ситуации безразличия к проблемам эпохи, современности. Такое наблюдается, например, в философии науки, эпистемологии и ряде других областей (какое нам, например, дело до эпохи, если нас проблема индукции волнует?). Возможно и обратное – пренебрежение к конструктивным функциям метода, теории. Указанное расхождение, а иногда и противопоставление внешних и внутренних канонов, экстернализма и интернализма философии может быть выражено в популярном (начиная с Р. Рорти и других авторов) разграничении философии на: 1) философию как науку и 2) философию как литературу.

Искусство («технэ», как говорили греки) рассматривалось на протяжении тысячелетий как *особый* путь познания, более низкий, предварительный и подчиненный по отношению к научной теории. Лишь в новое время благодаря философии романтиков и философов-иррационалистов (А. Шопенгауэр и др.) искусство начинает приравняться, а иногда даже ставиться выше по своим познавательным достоинствам, чем наука.

Философия неоднородна. Эпистемология, философия науки и некоторые другие подразделы философии никак не могут выражаться в виде философии в форме *произведения* в силу того, что они возможны лишь в качестве *теории*. В качестве основания противоположности данных типов философии мы уже использовали ранее противопоставление между *теорией* и *произведением*.

Без сомнения, философия как наука есть основное русло европейской философии. Было бы странным говорить о философии как теории и отрицать, при этом, что философия есть наука. Однако в философии присутствует не только наука, в ней могут находить выражение ценно-

¹ Бессмысленность данного словосочетания проясняется бессмысленностью противоположного по значению словосочетания – «нелогический метод» (если «нелогический» понимается как алогический, что-то вроде «философии козлищ», которую мы упомянули в начале этой части). А если абсурдно противоположное, то бессмысленно и исходное.

сти, идеологии и т. д. Очевидно, справедливо и обратное – *не все* в науке является философией, несмотря на верное в целом утверждение Аристотеля, что «всякая наука есть стремление к мудрости» (философия).

Литература

1. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.
2. Айер А. Язык, истина, логика. М.: Канон+, 2010. 240 с.
3. Борхес Х.-Л. Аналитический язык Джона Уилкинса // Сочинения в трех томах. Т. 2. Рига: Полярис, 1994. 512 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно // Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 668 с.
5. Данто А. Ницше как философ. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 280 с.
6. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Сочинения в 6 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие), 1964. 611 с.
7. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие), 1964. 799 с.
8. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль (Философское наследие), 1965. 544 с.
9. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2006. 873 с.
10. Патнэм Х. Как нельзя говорить о значении // Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
11. Патнэм Х. Психологические предикаты (природа ментальных состояний) // Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.
12. Петров М. К. Философские проблемы «Науки о науке». Предмет социологии науки. М.: РОССПЭН, 2006. 624 с.
13. Платон. Менон // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.
14. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания ; пер. с англ. М.: Ермак, 2004. 638, [2] с.
15. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I (Памятника философской мысли). М.: Наука, 1989. 576 с.
16. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. Статьи и выступления М.: Республика, 1993. 447 с.
17. Church A. An Unsolvble Problem of Elementary Number Theory // American Journal of Mathematics. Vol. 58. No. 2 (Apr., 1936).
18. Kripke S. Naming and Necessity. Oxford: Basil Blackwell, 1980. 288 p.

Глава III. ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ

Chapter III. PHILOSOPHY BETWEEN THEORY AND PRACTICE

Е. В. Бакеева

E. V. Bakeeva

Доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург

Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Аннотация. В данной главе рассматривается вопрос об условиях возможности философии как практики особого рода, осуществляющейся в ситуации отсутствия теоретического (концептуального) основания. В рамках поставленной проблемы анализируются две стратегии философии как деятельности, намеченные в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. Формулируется и обосновывается тезис о том, что данные стратегии связаны друг с другом отношениями дополнительности.

Ключевые слова: философия как деятельность, субъект, граница, знание, мир, множественность, событие.

Abstract. The present chapter deals with conditions of treating philosophy as a practice of a specific kind, carried out in the absence of theoretical (conceptual) basis. Two strategies of treating philosophy as a practice, pointed out in “Tractatus Logico-Philosophicus” (Treatise on Logic and Philosophy) by L. Wittgenstein, are analyzed in view of the issue presented. Thesis is set forth and substantiated that the strategies are interconnected through complementation.

Keywords: philosophy as a practice, the self, boundary, knowledge, the world, plurality, event.

Провозглашенный еще в позапрошлом столетии лозунг «борьбы с метафизикой» тесно связан с кризисом лежащих в основании новоевропейской культуры познавательных и практических установок. В числе последних первостепенную роль играет так называемый «гносеологический оптимизм», предполагающий не только принципиальную возможность адекватного и (в пределе) исчерпывающего познания мира, но и определенные отношения практического и познавательного аспектов человеческого существования, «свернутые» в известной бэконовской формуле «знание-сила».

В контексте образа мира, обеспечивающего активизм субъекта новоевропейской культуры, метафизика приобретает статус той «науки наук» (своеобразным архетипом которой выступает декартова «универсальная математика»), которая служит одновременно и фунда-

ментальным знанием о мире, и планом преобразования последнего на началах разума. Появление первых трещин в этом фундаменте европейской культуры Нового времени незамедлительно влечет за собой проблематизацию статуса познающего и действующего субъекта и, соответственно, всего метафизического предприятия.

Уже т. н. классический позитивизм в лице О. Конта проделывает заметную брешь в этой казавшейся монолитной конструкции рационалистической метафизики. Особенно показательным в данном случае является именно сциентистский пафос «первого позитивизма». Квализрелигиозная вера в науку, провозглашенная творцами последнего, больше не связана с претензией на непосредственное усмотрение познающим разумом «последних истин» бытия. К примеру, категорическое отрицание О. Контом возможности выхода позитивного познания (науки) за пределы феноменальной сферы отчетливо демонстрирует тот разрыв, который характеризует, с одной стороны, «гносеологический оптимизм» рационалистической метафизики Нового времени и, с другой стороны – антиметафизический пафос мировоззрения позитивистского толка. Последнее, провозглашая ключевую роль науки в человеческой жизнедеятельности, в то же время требует от познающего субъекта трезвого самоограничения в отношении собственных претензий на обретение как абсолютного знания, так и абсолютной власти над миром. «Всякий знает, – замечает О. Конт в „Курсе положительной философии“ – что даже в самых совершенных объяснениях положительных наук мы не претендуем на указание *первопричины* явлений, так как таким образом мы только отодвинули бы затруднение назад; мы ограничиваемся точным анализом обстоятельств возникновения явлений и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия. <...> что же касается того, что такое протяжение и тяжесть сами по себе и каковы их причины, то все эти вопросы мы считаем неразрешимыми, выходящими за пределы ведения положительной философии, и с полным основанием предоставляем их воображению теологов или тонкому анализу метафизиков»¹.

Спустя полвека после антиметафизического демарша позитивистов с противоположного полюса философского спектра раздается голос Ф. Ницше, призывающий отринуть метафизику в силу, казалось бы, совершенно иных оснований. Между тем пристальный анализ ницшевских претензий метафизикам обнаруживает, как ни странно, определенную близость позитивистского «рационализма» и «ирра-

¹ Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 554.

ционалистического» пафоса Ницше. В обоих случаях отправной точкой антиметафизического движения выступает именно разоблачение безоглядной веры новоевропейского субъекта в собственную миссию познания-преобразования мира на началах разума. В конечном счете разоблачению здесь подвергается именно тезис о сращенности знания и истины, о самой возможности для субъекта *доступа к истине через знание*.

Сомнение, таким образом, направлено не на знание как таковое и даже не на истину, но на основную претензию субъекта эпохи Нового времени – *знать истину*. Даже известный пассаж Ф. Ницше из трактата «По ту сторону добра и зла», казалось бы, разоблачающий саму идею истины, проблематизирует именно эту вышеозначенную претензию. Беспощадному анализу подвергается именно попытка метафизиков выдать за истинное знание (точнее, за знание истины) собственное убеждение, суть которого – в том, что «предметы высшей ценности должны иметь иное, *собственное* происхождение – из этого непрочного, обманчивого, ничтожного мира, из этой путаницы безумия и жадности их вывести нельзя! В недрах бытия, в незбылемом, скрытом божестве, в „вещи в себе“ (Ding an sich) – *вот где* „должны лежать их основы и более нигде!“ – этот способ суждения составляет тот типичный предрассудок, по которому можно узнать метафизиков всех времен; этот род оценки находится в глубине всех их логических выводов, из этой „веры“ своей они стараются достигнуть „знания“, чего-то, чему в конце концов торжественно дается название „истины“»¹.

Пафос Ницше направлен здесь (вопреки расхожему представлению о ницшевском «нигилизме») не столько на отрицание, сколько на утверждение – истины, не обязанной сверяться с человеческим знанием, нередко существующей вопреки этому последнему, претендующему на то, чтобы запретить истину в ограниченном пространстве человеческого разума. Таким образом, и «рационализм» позитивизма, и «иррационализм» философии жизни (не только в ницшевском ее варианте), и, соответственно, все те позиции, которые могут быть размещены между крайними пунктами этой шкалы, сходятся здесь по крайней мере в одном: философия больше не может оставаться метафизикой именно потому, что разоблачена сама идея построения системы фундаментального знания, «подпирающей» конкретно-научные дисциплины, выступающей для последних теоретическим и методологическим основанием. Это означает, в свою очередь, что под во-

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Избранные произведения. Книга вторая. М.: Сирин, 1990. С. 155.

просом здесь оказывается идея *философии как теории*, то есть, если следовать первоначальному смыслу этого слова, незаинтересованного созерцания истины «самой по себе». Тем самым эта проблематизация возможности философской теории ставит субъекта мысли в двусмысленное положение: ему открывается очевидная невозможность доступа к истине через знание, однако именно эта очевидность, тем не менее, остается единственной точкой, в которой мыслящий *соприкасается с истиной*.

Нетрудно заметить, что данная ситуация актуализирует мысль, с непревзойденной точностью выраженную в сократовском «я знаю, что я ничего не знаю». Означает ли это, однако, что ничего принципиально нового для философии в данной ситуации нет? Рискнем утверждать, что определенная новизна в антиметафизической направленности современной (т. н. неклассической) мысли, оспаривающей саму возможность для философии существовать в качестве теории, все же присутствует. Эта новизна связана в первую очередь с тем обстоятельством, что данная «сократическая точка» (М. К. Мамардашвили) в истории философии уже не может рассматриваться как момент, «обнуляющий» предшествующую философскую теоретическую парадигму и выступающий переходом к следующей. Наряду с мыслью самого Сократа, как бы предваряющей учения Платона и Аристотеля, подобным образом можно трактовать «ученое незнание» Н. Кузанского, расчищающее место для рационалистической метафизики Нового времени, или «критическую философию» И. Канта, находящуюся в основании грандиозного здания немецкой классической философии. Даже в этом последнем случае утверждение трансцендентального характера мышления, призванного не производить знание, но выявлять условия такого производства, в конечном счете не исключает построение *системы трансцендентального знания*. Последняя представляется возможной ровно постольку, поскольку исключение возможности метафизики бытия компенсируется утверждением возможности метафизики познания, опирающейся на фигуру познающего субъекта. В этом отношении даже кантовское утверждение о первичности практического разума по отношению к разуму теоретическому (спекулятивному) не препятствует превращению критической философии в очередную систему знания.

Проблематизация не только возможности, но и необходимости построения подобной системы актуализирует вопрос, который можно сформулировать в кантовском духе: «*как возможна философия, не являющаяся теорией*»? Радикальность подобной постановки вопроса связана с тем, что речь здесь идет отнюдь не о возможности созда-

ния той или иной концепции «практического», т.е. нравственного, разума. Под вопросом оказывается сам *концептуальный характер философствования*. Мыслителем, выразившим данную мысль с наибольшей силой и отчетливостью, с полным правом можно назвать Л. Витгенштейна. Известные тезисы «Логико-философского трактата»: «Философия не является одной из наук» и «Философия не учение, а деятельность»¹ знаменуют собой событие, которое уместно было бы определить как «практический поворот» философии. Значимость данных тезисов отнюдь не ограничивается тем конкретным значением, которое они имеют в контексте «Трактата» («Цель философии – логическое прояснение мыслей»²). Философия больше не может быть описанием какого бы то ни было «положения дел», тем не менее данная констатация ни в коей мере не отменяет уверенности в том, что философия *должна быть*.

Открывающийся здесь зазор между отрицанием познавательной значимости и утверждением необходимости философии обнажает сформулированный выше вопрос во всей его парадоксальности. Последняя неизбежна в силу того, что сам смысл вопроса («как возможно?») связан с теоретической установкой, предполагающей поиск *основания деятельности*. То обстоятельство, что автор «Трактата» не задается вопросом о возможности философии как деятельности, а прямо констатирует ее необходимость, не уменьшает остроту открывающейся проблемы. «Философия как деятельность» повисает в пустоте, коль скоро призвана ограничивать «спорную территорию науки»³, всегда и неизбежно опережая любую теорию.

На обязательное присутствие проблемы начала (бытия и мысли) во всяком опыте теоретизирования указывает, в частности, А. В. Ахутин: «Важно, что в теоретическом зрении внимание сосредоточивается не только на том, „каково“ сущее, „чему“ служит, „во что“ встраивается, „к чему“ подходит, а прежде всего на том, *что* оно такое *есть*. Значимым становится не „чем“ оно стало или может стать под началом человека, а что оно такое в собственном начале. Усмотреть сущее из его собственного начала и значит увидеть его как „теорему“, теоретически понять. В этом начале обретает собственное начало и теоретическая мысль. Тут вместе с понятием существа мысль получает существенное понятие о самой себе, о том, что значит понимать, знать по существу.

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы (Часть I). М.: Гнозис, 1994. С. 24.

² Там же.

³ Там же.

Мышление, иными словами, становится теоретическим, когда оно озадачивается самим собой, словно заново – или впервые – задумывается о самом себе»¹. Но именно эта «озадаченность самим собой» характеризует прежде всего философское мышление, что и служит основанием для того, чтобы понимать философию как *собственно теорию*, в сущностном смысле «теоретического».

Признание данного обстоятельства, казалось бы, обесмысливает всякую попытку практиковать философствование до и помимо какой бы то ни было теоретической опоры. Между тем именно философская мысль, обращенная к началу, радикально проблематизирующая собственный исток, строго говоря, не имеет иной возможности, как вновь и вновь открывать за любым теоретическим основанием тот зазор, в котором это основание рождается. Стало быть, задача философии в том виде, как ее трактует автор «Логико-философского трактата» («ограничивать спорную территорию науки») при всей ее теоретической «невозможности» оказывается не просто необходимой, но, собственно, единственной. Иными словами, демарш Витгенштейна, отказывающего философии в праве и возможности быть «учением» (читай: «теорией»), является результатом радикализации *теоретической* задачи философии: осмыслить *начало* бытия и мышления. Таким образом, «практический поворот» философии оказывается неизбежным следствием развития философской теории, в ходе которого последняя неизбежно обращает луч рефлексии на собственные начала и основания.

Именно неизбежный характер данной траектории позволяет сделать следующее предположение: существенной чертой неклассической философии в целом является стремление (осознанное или неосознанное) к выявлению и осмыслению вышеназванного парадокса. Это означает, в свою очередь, что в рамках данной гипотезы любая вариация философской неклассики может трактоваться как попытка практического философствования – в противовес классическим (метафизическим) претензиям на построение фундаментальной теории. Ниже мы попытаемся рассмотреть два пути осуществления философии как деятельности, которые намечаются в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна.

Первый из них можно определить как стратегию выработки такого метаязыка познания, который не претендует на статус теории. Основные положения, задающие и направляющие данную стратегию,

¹ Ахутин А. В. Театр теории // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 196.

формулируются в первую очередь в рамках позитивистской традиции и в самой вышеупомянутой концепции «раннего» Витгенштейна.

Философия как «ограничение спорной территории науки»

В самой идее философской работы как своего рода «сопутствующей деятельности» по отношению к науке скрываются трудности и противоречия, время от времени, так сказать, выходящие на поверхность. Все они так или иначе связаны с вышеупомянутым парадоксом: обращение к вопросу о границах теории, ее «началах» и «концах», не может, в свою очередь, опираться на какую-либо теорию и, соответственно, неизбежно предполагает *безосновный* характер подобной критической и методологической деятельности. Вместе с тем признание этой безосновности не исключает, собственно, идеи *знания как опоры для действия*, но, напротив, связано с сохраняющимся требованием расширения, конкретизации и систематизации знания. Данная ситуация неизбежно приобретает двусмысленный характер: в качестве опоры для подобной критической работы выступает убеждение в принципиальной ограниченности человеческого знания – убеждение, само по себе не имеющее статуса знания. К примеру, в вышеупомянутом труде О. Конта детальному изложению задач «положительной философии» предшествует следующая декларация: «<...> в положительном состоянии человеческий дух познает невозможность достижения абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений, и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов явлений, т.е. их неизменных отношений последовательности и подобия»¹. Можно ли считать это утверждение очередным парафразом сократовского «я знаю, что ничего не знаю»? Представляется, что контовская постановка вопроса имеет все же существенное отличие от классического «умного незнания», заключающееся как раз в парадоксальном требовании подчинения мысли (наиболее чистым выражением которой и выступает сократический тезис) знанию, причем такому знанию, которому раз и навсегда отказано в претензии на абсолютный характер. Иными словами, позиция Конта (и позитивизма в целом) характеризуется самопротиворечивой *абсолютизацией относительного*.

Впрочем, позитивизм в этом отношении выступает, пожалуй, только наиболее последовательным выражением следующей исходной установки мышления: «Мы знаем, что всякое знание неизбежно

¹ Конт О. Указ. соч. С. 560.

ограничено – однако это то небольшое, что у нас есть в качестве опоры для действия. Поэтому задача философии – способствовать тому, чтобы эта опора была как можно более надежной в смысле достоверности (то есть экспериментальной подтвержденности и логической согласованности)». Данная установка действительно неизбежно придает философской деятельности исключительно практический характер – в смысле невозможности предпослать ей какую бы то ни было теорию. Ниже мы попытаемся проанализировать ключевые моменты, характеризующие философскую практику, осуществляющуюся на основе вышеозначенной установки.

Первый из этих моментов связан, собственно, с самой *целью* подобной деятельности. Задача философии видится в рамках, условно выражаясь, сциентистской установки как необходимость постоянно ограждать и поддерживать в «теоретической чистоте» те островки научного знания, которые омываются морем всевозможных предрассудков, иллюзий, стереотипов мышления. Методологическая работа в рамках данной миссии – только одно из направлений деятельности. Не менее значимой является здесь задача, так сказать, воспитания разума в духе «научной рациональности», то есть все более последовательного установления границ возможного, в которых может осуществляться не только процесс познания в узком смысле слова, но и человеческая деятельность в целом. Последняя, таким образом, и в своих целях, и в своих методах оказывается в зависимости от того образа мира, который продуцируется наукой – а это означает, что вышеупомянутый парадокс абсолютизации относительного оказывается сущностной чертой человеческого бытия.

Так, трактовка Э. Махом научного мышления как последнего звена «<...> в непрерывной цепи биологического развития, начавшегося с первых элементарных проявлений жизни»¹ очевидным образом ведет к утверждению условности и относительности всякого знания и, соответственно, к требованию своего рода отрицательных критериев разграничения подлинно научного знания, с одной стороны, и примитивных обыденных представлений, странным образом сближающихся с философскими (метафизическими) иллюзиями, с другой. Именно против метафизиков направлен иронический пассаж автора «Познания и заблуждения». Противопоставляя друг другу способы мышления «естествоиспытателя» и «философа», Мах замечает: «Не будучи столь счастливым, чтобы обладать, подобно философу, непоколебимыми принципами, он привык и самым надежным, наилучше обоснован-

¹ Мах Э. Познание и заблуждение. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014. С. 35.

ным взглядам и принципам приписывать лишь временный характер и полагать, что они могут быть изменены под влиянием нового опыта. И в действительности величайшие успехи науки, величайшие открытия оказались возможными только благодаря такому отношению к науке со стороны естествоиспытателей»¹.

Однако именно эта позиция, отодвигающая в бесконечность осуществление идеала полного знания², неизбежно оборачивается трудностью, которую вынужден разрешать сам Мах. Речь идет о проблеме *начала* процесса познания, которое очевидным образом теряется в тот самый момент, когда мы отказываемся от «непоколебимых принципов» философии как метафизики. Вместе с тем как раз заявленный Махом критический принцип науки в противовес «философии» требует осознанного обращения к вопросу о *начале*: «Дело идет о возвращении к **исходным пунктам** исследования с более глубоким и богатым воззрением, составляющим плод именно этого предшествующего исследования. Должна быть достигнута известная ступень психического развития, чтобы научная точка зрения стала вообще возможной. Но никакая наука не может пользоваться спутанными и неясными понятиями профанов, а должна вернуться к их начаткам, к их источнику, чтобы придать им более ясный, более определенный характер. Неужели же только психологии и теории познания должно быть в этом отказано?»³

Очевидно, что «психология» и «теория познания» здесь – именно те науки, которые призваны заменить собой «философию» в деле выработки «ясных начатков» человеческого познания. Между тем не менее очевидно и то, что эта замена не только не снимает *парадокс начала*, но делает его еще более явным: те начала, из которых исходит, к примеру, «теория познания» в смысле Э. Маха, не просто остаются непроясненными, но приобретают характер догматических положений. Последние, обосновывая собой всякое знание, сами вынуждены оставаться необоснованными.

От классической философской позиции (обозначенной со всей ясностью уже в идее «первой философии» Аристотеля, полагающей предел дурной бесконечности обоснования) данную установку отличает именно намеренный отказ от признания и принятия *исходного парадокса мысли*. Необоснованность исходных положений «теории познания» как науки уходит в тень, затушевывается, и на первый план выдвигается задача прояснения характера, условий и методов полу-

¹ Мах Э. Указ. соч. С. 48.

² Там же.

³ Там же. С. 49.

чения как можно более точного и достоверного знания. Однако именно смысл данной задачи неминуемо приводит к тому, что в контексте этой «очистительной работы» постепенно формируется, так сказать, «теневая онтология», неявным образом «подпирающая» собой усилия критика и методолога науки.

Данная онтология неизбежно делится на две неравные составляющие. Первая из них относится к тому образу мира, который формируется в процессе научного познания, постепенно заменяя собой «мир как он есть», исходный, спутанный, хаотичный *мир начала*, остающийся как бы «за кадром» научной картины, описывающей так называемую «объективную реальность».

Важнейшей чертой этого мира, отражаемого в зеркале науки, точнее – видимого через призму научной рациональности, выступает его преимущественно *вещественный (материальный) характер*. Речь идет о такого рода материальности, которая выступает противоположностью мысли, будучи объектом последней. Иными словами, объект науки в рамках данной позиции есть нечто *сугубо внешнее* по отношению к научному разуму, являющему собой нечто *сугубо внутреннее*. Очень точную характеристику открывающейся здесь оппозиции внешнего и внутреннего дает М. К. Мамардашвили в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности»: «Это великий принцип опытной науки: то, что воспринимается органами чувств, есть только материальные тела и их действия. Ясно, что отождествление пространства с материей имеет глубокий философский и методологический смысл. В той мере, в какой мы под термином „материя“ имеем в виду нечто отличное от сознания, имеющего внутреннее (психическое) измерение, а за этой последней вещью признаем непространственность, то под „материальными процессами“ мы, конечно, имеем в виду то и только то, что полностью выражает самое себя своим пространственным расположением, поддающимся внешнему наблюдению»¹.

Именно это отождествление объекта науки с материей и, в свою очередь, того и другого – с *внешним как таковым*, стоит за сформулированным в классическом позитивизме методологическим требованием сведения базового уровня научного познания к исключительно чувственным феноменам. Данное требование не просто сохраняется, но и, по сути дела, выступает внутренним двигателем мысли в последующих «волнах» позитивизма. Опора исследователя на «подлежащие наблюдению явления» (О. Конт) естественным образом потребовала

¹ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004. С. 13.

углубленного анализа самого опыта, предпринятого в рамках эмпириокритицизма и доведенного до своего логического предела в неопозитивистской проблематике «атомарных фактов» и «протокольных предложений».

В этом отношении очень показательной является как раз попытка Э. Маха и Р. Авенариуса преодолеть дуализм «Я» и мира, сознания и вещи, психического и физического. Это преодоление осуществляется посредством максимального сближения вышеназванных членов оппозиции и фокусировки исследовательского внимания на самой *границе*, разделяющей и соединяющей внешнее и внутреннее. Именно здесь «располагаются» так называемые «элементы мира», имеющие двойственную природу. Обозначая «пространственную ограниченность нашего тела» символом U^1 , Мах констатирует: «Все **физическое**, находимое мною, я могу разложить на **элементы, в настоящее время** дальнейшим образом неразложимые: цвета, тоны, давления, теплоту, запахи, пространства, времена и т.п. Эти элементы оказываются в зависимости от условий, лежащих вне и внутри U . Постольку, и только постольку, поскольку эти элементы зависят от условий, лежащих внутри U , мы называем также **ощущениями**»². Вместе с тем это решительное сближение «физического» и «психического» вплоть до их встречи на границе U отнюдь не избавляет от дуализма. Последний неизбежно воспроизводится, так сказать, постоянно смещаясь по мере того, как смещается взгляд исследователя, фокусирующийся то на стороне «физического», то на стороне «психического», но неизменно занимаемая при этом *внешнюю* позицию по отношению к своему объекту.

В конечном счете фиксация мысли на *отношении*, противопоставляемая Махом традиционному метафизическому гипостазированию членов отношения – субъекта и мира – оборачивается новым дуализмом: различием и противопоставлением друг другу «объективной реальности» самого этого отношения как сложной системы связей и зависимостей, с одной стороны, и *знания об этой системе*, по отношению к которому по-прежнему в пределе предъясняется требование *полноты*. Именно это требование нарушает декларируемое Махом равновесие и равноправие «субъективного» и «объективного»: «Наивный **субъективизм**, рассматривающий уклоняющиеся интеллектуальные переживания различных личностей как случаи иллюзии и противопоставляющий эту последнюю какой-то мнимой, остающейся всегда постоянной действительности, в настоящее время более не допустим. Ибо

¹ Мах Э. Указ. соч. С. 41.

² Там же. С. 42.

для нас важно только **полное** знание всех условий того или другого интеллектуального переживания; только в таком знании находим мы практический или теоретический интерес»¹. Однако *полное знание* – и здесь не помогут никакие «...с одной стороны, с другой стороны...» – требует полной объективности, и тем самым, четкого разделения и противопоставления субъекта и объекта. Полное знание возможно только для того, кто совершенно отделен от того, о чем это знание. Поэтому дальнейшая эволюция позитивизма в сторону анализа и критики языка науки выглядит абсолютно неизбежной. В рамках неопозитивизма рефлексивный взгляд на условия научного познания, удерживая позицию классического позитивизма в отношении сугубо вещественного (материального) характера объекта науки, фокусируется на языке науки именно в силу «кентаврического» характера последнего: теперь язык оказывается той границей, которая соединяет и разделяет субъекта и объект исследования.

Вместе с тем и эта попытка, так сказать, «поднять себя за волосы», сделав объектом язык как границу бытия и мышления, оказывается не в состоянии преодолеть вышеупомянутый дуализм внешнего и внутреннего. Это обстоятельство проявляется прежде всего в вопросе о поисках критериев т.н. *атомарных фактов* и о специфике языка, их описывающего. Неудивительно, что эти поиски вновь неизбежно обращаются к проблеме начала, как это происходит в работе М. Шлика «О фундаменте познания». Строго следуя трактовке научного знания как знания, опирающегося на опыт, Шлик, тем не менее, вынужден проблематизировать само понятие начала: «Вряд ли кто-то станет оспаривать, что знание в жизни и науке *в каком-то смысле начинается* с констатации фактов и что „протокольные предложения“, в которых они фиксируются, находятся в том же самом смысле в *начале* науки. Что это за смысл? В каком смысле должно быть понято „начало“ – во временном или в логическом?»². Как следует далее из текста, автор предпринимает попытку снятия этой дилеммы в понятии так называемых «предложений-констатаций», имеющих особенности как во временном, так и в логическом отношении. С одной стороны, «констатации» имеют странный вневременной статус, как бы разрывая собой линию познавательного процесса и фиксируя совпадение или несовпадение гипотезы и опыта. С другой стороны, «констатации» имеют и вполне определенные логические характеристики: «<...> это

¹ Мах Э. Указ. соч. С. 42.

² Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 34–35.

единственные синтетические предложения, не являющиеся *гипотезами*¹.

Нетрудно заметить, однако, что ни одна из вышеперечисленных характеристик не предоставляет объективного и универсального критерия для того, чтобы производить «констатации» или распознавать предложения в качестве таковых. Момент встречи, соединения «субъективного» и «объективного», знания и реальности по-прежнему остается в рамках данной позиции непрозрачным, ускользающим от рефлексии. Неудивительно поэтому, что Шлику приходится для описания этого «последнего базиса познания» апеллировать к таким странным с точки зрения канонов научной рациональности феноменам, как «радость» или «чувство окончательности»: «Когда предсказание подтверждено, цель науки достигнута: радость познания есть радость верификации, ощущение триумфа, если догадка оказывается верной. И именно эту радость доставляют нам утверждения наблюдения. <...> Вопрос, скрытый за проблемой абсолютно достоверного базиса познания, есть, видимо, вопрос о правомерности этого чувства удовлетворения, которое наполняет нас при верификации. Сбылись ли наши предсказания? В каждом конкретном случае верификации иди фальсификации „констатация“ недвусмысленно отвечает „да“ или „нет“, наполняя нас радостью свершения или разочарованием. Констатации являются окончательными»².

Мы видим здесь, как за деятельностью по очищению и критике опыта обнаруживается неявная онтологическая основа, которую можно выразить в следующих положениях: 1) существует нечто материальное как то, что может быть воспринято в ощущении; 2) существуют надежные внутренние (психологические) критерии подлинности восприятия материальных объектов – например «чувство удовлетворения»; 3) окончательный характер «констатаций» определяется той ролью, которую последние играют в познавательном процессе: «констатации» выступают своего рода мостом, соединяющим «внешнее» и «внутреннее», «субъективное» и «объективное».

Еще одна значительная характеристика «мира-объекта», наряду с его материальностью (вещественностью) – *упорядоченность* («логичность в себе»). Данная черта мира как того «внешнего», которое описывается наукой и в конце концов полностью охватывается «научной картиной мира», также задается уже в рамках классического позитивизма.

¹ Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 56.

² Там же. С. 46.

В качестве одной из важнейших миссий положительной философии О. Конт формулирует задачу выявления общих принципов и законов, которые могли бы быть распространены на самые разнообразные предметные области науки. Ключевым отличием подобной деятельности от традиционного метафизического «познания» выступает здесь опора исключительно на тот материал, который «поставляется» конкретными науками. Речь идет, так сказать, об индуктивном обобщении второго уровня: подобно тому, как конкретно-научные дисциплины обобщают отдельные случаи чувственного опыта (эмпирические факты), положительная философия должна обобщать сами научные теории в качестве «логических фактов»: «<...> вопрос приводится к изучению действительного хода работы человеческого ума путем исследования приемов, примененных в свое время к приобретению различных точных знаний, что по существу и составляет главный предмет положительной философии. <...> Одним словом, смотря на научные теории как на великие логические факты, мы только путем глубокого наблюдения этих фактов можем подняться до понимания логических законов»¹.

Парадоксальный характер данной позиции заключается в малозаметном обстоятельстве: для того, чтобы наблюдать и обобщать «логические факты», нужно уже признавать, так сказать, «логичность в себе» той реальности, которая этими «фактами» (научными теориями) описывается. Иными словами, данная методологическая установка базируется на вере в связность, упорядоченность «объективной реальности», описываемой наукой – на вере, *лежащей в основании* научной картины мира, но подтверждаемой этой картиной лишь частично и опосредованно.

Эта вера подпитывает собой любую вариацию философии как деятельности, ориентированной на науку, на ее методологическое обеспечение и критику. Несмотря на то, что подобная ориентация характерна не только для позитивизма, именно последний осознает и реализует ее наиболее последовательным образом. Так, в уже упомянутом труде Э. Маха утверждение тотальной закономерности мира как объекта научного познания увязывается автором с ключевым положением его концепции о полезности как важнейшем критерии истинности знания. Эта тотальная закономерность должна распространяться и на действия самого субъекта познания и деятельности, в силу чего допущение субъектом собственной свободы оказывается разрушительным для понимаемой таким образом научной картины мира и, следовательно, должно быть отброшено: «<...> для понимания собственной нашей природы

¹ Конт О. Указ. соч. С. 570.

в высшей степени важно проследить черту **определенности** настолько далеко, насколько то можно. Ибо наблюдение **неправильности**, беспорядочности не представляет никаких, ни практических, ни научных, выгод. Выгода и понимание являются только в результате открытия **закономерности там**, где мы до сих пор видели лишь беспорядочное. Опровергнуть допущение души, действующей свободно и независимо от каких-либо законов, будет всегда трудно, ибо среди фактов опыта всегда остается известная нерасследованная часть. Но свободная душа, как **научная** гипотеза, и даже искание ее, есть на мой взгляд методологическое заблуждение»¹. Данный пассаж как нельзя лучше демонстрирует тот зазор, в котором осуществляется деятельность философа, выполняющего задачу *ограничения изнутри спорной территории науки* (Витгенштейн). Подчеркивая трудность отказа от гипотезы свободной души, Мах апеллирует именно к свободе мыслителя. Последний должен отказаться от своего «методологического заблуждения» *несмотря на* его неопровержимость. Соответственно, речь здесь идет не о констатации сущего, но о требовании должного, восходящего именно к вере – в данном случае к вере философа в отсутствие собственной свободы.

В данном отношении идея построения *логики науки*, сформулированная в рамках неопозитивизма в качестве одной из основных задач философии, выступает естественным продолжением и завершением линии позитивизма классического. Сама эта идея, как нетрудно заметить, опирается на следующую установку: готовый продукт научного познания (любой степени общности) может и должен поверяться логикой, как *внешним* критерием по отношению к содержанию знания. Сам же данный критерий выявляется и оформляется сугубо рациональным путем, до и помимо обращения к опыту. Эта метаморфоза линии развития «позитивной философии» кажется странной только на первый взгляд, учитывая отмеченное выше обстоятельство: уже в концепции О. Конта наряду с утверждением необходимости опоры на опыт как основной черты позитивного знания задается установка на упорядоченный характер этого знания. Этот порядок выступает одновременно и как сущее (то, что каким-то образом *уже есть*, в противном случае просто отсутствовал бы данный вектор движения позитивной философии и науки), и как должное (то, что еще только необходимо обрести в деятельности критики знания). Неудивительно поэтому, что в конечном счете обретение знанием характеристики логичности отодвигается в бесконечную даль точно так же, как это происходит с моментом

¹ Мах Э. Указ. соч. С. 58.

фиксируемой в опыте встречи знания и «объективной реальности». Эту принципиальную незавершенность констатирует, например, Ф. Рамсей: «Разумеется, нам не следует говорить о доказательстве в строгом смысле, но в философии есть процесс, аналогичный „линейному выводу“ при котором вещи постепенно обретают ясность. И поскольку <...> мы не можем довести этот процесс до конца, мы находимся в обычной для ученых ситуации, довольствуясь частичными улучшениями. Мы можем сделать некоторые вещи ясными, но мы не можем прояснить их все»¹.

Все дело, однако, в том, что философ, чья задача, согласно позитивистской установке, заключается в критике языка науки, по определению находится в иной ситуации по отношению к ситуации, «обычной для ученых». Ключевая функция философии – «прояснение предложений» – требует неявного присутствия критерия *абсолютной или полной ясности*, с которым только и могут сверяться те или иные «частичные улучшения». Иными словами, порядок, характеризующий мир-объект и, соответственно, знание о нем, должен уже *быть*, пусть даже в виде «объекта» веры, обеспечивая собой функционирование философии как логики науки.

Итак, учитывая все вышесказанное, можно констатировать, что позиция, утверждающая в качестве основной задачи философии критическое и методологическое обслуживание науки, опирается на два неявных допущения в отношении объекта научного познания – материальный (вещественный) характер и полная упорядоченность (логичность в себе). Данные характеристики как ключевые моменты теневой онтологии «объективной реальности», обосновывая собой критическую работу философии, сами, в свою очередь, принимаются некритически, *актом веры*. Тем самым «высвечивается» и второй элемент той онтологической структуры, в которой (и на фоне которой) осуществляется «деятельность по прояснению предложений». Речь идет, как нетрудно догадаться, о неявных онтологических характеристиках *самого субъекта* данной деятельности.

Рискнем утверждать, что важнейшей из этих характеристик оказывается как раз непоколебимая *вера в силу и значимость научной рациональности*. Иными словами, именно в тот *научный разум*, критику которого призвана осуществлять философия как логика и методология науки. И вновь здесь прежде всего следует подчеркнуть основное отличие данной позиции от установки классического трансцендентализма:

¹ Рамсей Ф. Философия // Рамсей Ф. Философские работы. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 211.

неклассическая мысль в лице позитивистской философии отказывается от философского обоснования трансцендентального статуса субъекта (прежде всего – в силу признания невозможности такого обоснования, всегда апеллирующего к «метафизическим сущностям», таким, как декартовское *cogito*). Между тем этот отказ странным образом не предполагает возможности сомнения в существовании *способности суждения* как неотъемлемой характеристики субъекта научной рациональности. Данная способность как бы выводится здесь из поля зрения самого субъекта, так сказать, перестает просвечиваться лучом рефлексии, как это происходит в рамках классического трансцендентализма. Подобная установка неизбежно вынуждена явно или неявно апеллировать к *здоровому смыслу*, принимающему те или иные «очевидности», так сказать, по умолчанию, без дальнейшего обсуждения. Будучи не в состоянии противопоставить здравому смыслу (как некритическому, нерелексивному принятию неких данностей мира) точку зрения разума – это неизбежно вернуло бы мыслящего в «метафизическую» позицию – субъект научной рациональности нацелен на уточнение и анализ вышеупомянутых данностей. Так, формулируя свой известный тезис: «Познание и заблуждение вытекают из одних и тех же психических источников <...>»¹, Э. Мах объясняет заблуждение именно неточностью, так сказать, недостаточной чистотой непосредственного наблюдения: «Если мы спросим себя, каков же источник ошибочных основанных на наблюдении суждений, которые мы здесь разбираем, то должны таковым признать недостаточное внимание к **обстоятельствам** наблюдения»².

Тем самым философия предстает не как нечто противоположное здравому смыслу, согласно известному гегелевскому высказыванию, но как своего рода *отфильтрованный здравый смысл*. В рамках подобной установки философ уже не может сомневаться в тех «очевидностях» и «данностях», которые лежат в основе усредненных, массовых представлений о мире. Тем самым исчезает то противопоставление «философа» и «толпы», которое обосновывает философскую деятельность уже в учениях Парменида и Гераклита. «Мнения смертных» уже не выступают в качестве предмета преодоления, но, напротив, любая попытка выйти за пределы этих мнений как неоспоримой основы мышления и познания квалифицируется здесь как то, что, в свою очередь, должно подвергнуться преодолению, как это происходит в известной работе Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка».

¹ Мах Э. Указ. соч. С. 134.

² Там же. С. 135.

Что же касается самой этой основы – и прежде всего, чувственно воспринимаемых данностей мира – то она уже не выступает в рамках данной позиции объектом рефлексии, будучи принимаемой, так сказать, по умолчанию. Показательно, что, формулируя общепринятый в рамках логического позитивизма критерий осмысленности предложения (возможность выведения данного предложения из так называемых «протокольных предложений», фиксирующих некие элементарные «данности»), автор вышеупомянутой работы не считает необходимым специально задаваться вопросом о способе распознавания и проверки самих первичных «данностей»: «Вопрос о содержании и форме первичных предложений (протокольных предложений), на который доныне не найдено окончательного ответа, мы можем оставить в стороне. В теории познания обычно говорят, что первичные предложения относятся к «данному»; однако в вопросе самого данного нет единства. <...> Независимо от различия этих подходов (к пониманию «данного». – Е. Б.) бесспорно, что ряд слов только тогда обладает смыслом, когда установлено, как он выводится из протокольных предложений, какого бы качества они ни были; как бесспорно и то, что слово имеет значение лишь тогда, когда предложение, в которое оно может входить, сводимо к протокольным предложениям»¹.

Таким образом, именно то, что выступает главной трудностью для философии от первых опытов досократиков до гегелевской мысли – необходимость и критерии различения невидимой истины и лежащей на поверхности видимости – в рамках философии сциентистского толка оказывается уже решенным вопросом, не подлежащим обсуждению. Это означает, однако, что невидимым для самого себя остается, собственно, *субъект мысли*. Направляя рефлексивное внимание на знание, призванное отражать «объективную реальность», сам субъект в рамках данной установки остается своего рода «слепым пятном», ускользающим от рефлексии. Последняя минует не только обозначенную выше способность суждения как само собой разумеющееся качество субъектности, но и тесно связанную с данной способностью готовность предпочесть коллективный «голос разума» собственным интуициям. На допущении присутствия данной готовности у любого субъекта научной рациональности, собственно, и основывается феномен рационального консенсуса как тот фундамент, на котором покоится деятельность данного субъекта. В отсутствие абсолютного (вечного и неизблемого) основания деятельности, каковым выступает, в частности, *трансцен-*

¹ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию: Антология. М., 2001. С. 45.

дентальный субъект в классической философии Нового времени, подобное основание может быть только условным, то есть таким, относительно которого достигнуто соглашение. Так, к примеру, О. Конт полагает неизбежную грядущую победу «положительной философии» не только необходимым, но и достаточным условием общественного согласия: «<...> остается только узнать, какая философия по природе вещей может и должна победить, а затем всякий разумный человек, каковы бы ни были его личные мнения до анализа этого вопроса, должен содействовать успеху ее. <...> остается только <...> пополнить положительную философию, включив в нее изучение социальных явлений, и затем привести ее в одну систему однородных доктрин. Когда эта двойная работа достаточно подвинется вперед, торжество положительной философии наступит само собой и восстановит порядок в обществе»¹.

Та же самая убежденность в неизбежной победе определенного (и единственно верного) взгляда на философию слышится в утверждении М. Шлика, формулирующего характерный для логического позитивизма тезис о философии как «деятельности по наделению смыслом». Отрицая применимость понятий «вероятности» или «недоверности» к деятельности подобного рода, Шлик утверждает трактовку философии как «прояснения предложений» в качестве окончательной. Данная трактовка, согласно автору, делает невозможным и бессмысленным всякий спор философских систем: «Я повторяю: в результате нового взгляда на вещи мы можем сегодня считать этот спор практически законченным. <...> Разумеется, останутся еще многочисленные попятные движения. Конечно, многие философы столетиями еще будут бродить по проторенным путям и обсуждать старые псевдопроблемы. Но в конце концов их перестанут слушать: они станут напоминать актеров, которые продолжают играть даже после того, как аудитория опустела. И тогда не будет необходимости обсуждать какие-то особые „философские проблемы“, ибо можно будет по-философски говорить о каких угодно проблемах, т.е. обсуждать их ясно и осмысленно»². Подобная уверенность, собственно говоря, выступает оборотной стороной безосновного характера «научной рациональности», связанного со своеобразным запретом на рефлекссию в отношении собственных истоков. Всякая попытка актуализации вопроса о природе рационального рассматривается в рамках данной установки либо как рецидив

¹ Конт О. Указ. соч. С. 577.

² Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 33.

метафизики, либо как бесплодное умствование, приводящее в конечном счете к релятивизации самого разума.

Итак, неявное онтологическое основание философской «деятельности по прояснению предложений» можно представить как парадоксальное сочетание «объективной реальности», характеризующейся чертами материальности и организованности, и инстанции субъекта, лишенного метафизического статуса, однако сохраняющего основное свойство субъектности – способность суждения. Последняя теперь, подчеркнем еще раз, признается нерелексивным образом, «по умолчанию». Эта невидимая основа порождает и вполне определенные *этические установки*, т.е. практическую позицию в кантовском смысле.

Прежде всего речь идет о требовании свободного и рационального обсуждения этических вопросов. Отказ субъекта «научной рациональности» от метафизики не оставляет ему возможности апеллировать к «божественным установлениям», вневременному «Благу» или даже к «долгу» как к голосу практического разума. Соответственно, основание поступка оказывается здесь предметом рационального обсуждения, представляющего собой процесс, аналогичный процессу научного познания по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, данный процесс должен быть лишен какой-либо ангажированности, иными словами, должен характеризоваться максимально возможной беспристрастностью суждений. Во-вторых, подобно тому, как процесс научно-познавательного освоения «объективной реальности» имеет принципиально незавершенный (и незавершимый) характер, этическая дискуссия субъектов «научной рациональности» также оказывается лишенной, так сказать, *начала* (любое из этих начал немедленно приобрело бы статус очередного «метафизического основания») и *конца* (конец рациональной этической дискуссии означал бы лишение субъекта права на свободное суждение).

Этический консенсус, таким образом, носит здесь неизбежно временный и условный характер, коль скоро достигается только в отношении конкретной спорной ситуации.

Вместе с тем эта условность парадоксальным образом опирается на безусловную веру в силу рационального принуждения: само согласие относительно этически спорных вопросов достижимо только при том условии, что все участники дискуссии открыты для рациональной аргументации и готовы следовать выработанным в ходе дискуссии решениям. Это означает, что именно человеческий разум как неявный объект веры (безусловного принятия) обосновывает саму возможность потенциально бесконечного совершенствования как социальных усло-

вий бытия людей, так и нравственных свойств отдельных индивидов. Иными словами, именно потому, что данный идеал в каком-то смысле уже *достигнут*, он в состоянии служить ориентиром процесса бесконечного уточнения и конкретизации этического знания. Убеденность сциентистски ориентированных мыслителей в неизбежности установления свободного и рационального социального порядка покоится именно на этой вере в силу разума, которая уже *существует* во всей полноте, но возобладает повсеместно именно тогда, когда будут устранены предрассудки, препятствующие действию этой силы. Потеряв метафизический статус, декартовское *cogito*, тем не менее, продолжает здесь служить неявной опорой и ориентиром для устранения опаснейшего порока общественной жизни, заключающегося, согласно О. Конту, «<...> в глубоком разногласии умов относительно всех вопросов жизни, твердое отношение к которым является первым условием истинного социального порядка»¹.

Данное убеждение можно было бы отнести к традиционным для XIX столетия завышенным ожиданиям в отношении возможностей «научной рациональности», если бы эта уверенность в грядущем торжестве последней не просматривалась так или иначе в каждой попытке осмысления этических проблем, ориентированной на строго научный метод. Разум как нечто *действительное и действенное* незримо стоит за любыми усилиями по осуществлению этического идеала в самом мире, в противовес бесплодным мечтаниям метафизиков. Так, согласно Э. Маху, именно очевидный прогресс науки, обеспечивающий неуклонное совершенствование условий социального бытия, должен побудить людей «<...> ревностно и сильно совместно работать для осуществления, наконец, идеала **нравственного** миропорядка при помощи <...> психологических и социологических учений. А когда такой нравственный порядок будет создан, никто уже не скажет, что он невозможен в мире, и никому не будет более нужды искать его в мистических высотах или глубинах»².

Можно констатировать, таким образом, своего рода параллелизм методологической и этической позиции мыслителей, действующих в рамках, очерченных канонами «научной рациональности»: в обоих случаях принципиально незавершимая «деятельность по прояснению предложений» опирается на безусловное признание действенной, принуждающей силы человеческого разума, лишенного метафизического статуса, но сохраняющего неоспоримый авторитет. В свою оче-

¹ Конт О. Указ. соч. С. 576.

² Мах Э. Указ. соч. С. 437.

редь, данная констатация возвращает нас к исходному вопросу о самой возможности философии как деятельности, лишенной каких бы то ни было фундаментальных оснований, то есть теоретической опоры в предельно широком смысле слова.

Попытка анализа той «теневой» или «неявной» онтологии, которая обеспечивает деятельность философии, «ограничивающей изнутри спорную территорию науки», позволяет, казалось бы, дать однозначно отрицательный ответ на вышеозначенный вопрос. Между тем следует признать, что между классической философской позицией, предполагающей наличие явного онтологического «фундамента», и неклассическим философствованием, опирающимся на «неявные» онтологические установки, существует все же принципиальное, существенное отличие. Лишение ключевых фигур этой «неявной» онтологии метафизического статуса, принципиальный отказ от теоретического осмысления сущности «субъекта», «мира», «природы», «духа» и т. п. опорных точек данной онтологии, оставляет философу определенную *свободу действий*. Превращение всех вышеперечисленных «вещей» из объекта метафизического знания в объект неявной веры позволяет мыслящему сосредоточиться на анализе знания научного (картины мира как «объективной реальности») без того, чтобы бесконечно уточнять смысл тех феноменов, которые неявно обеспечивают данную деятельность, выступая ее непроясненным фоном. Это означает, что мы можем описать данную исследовательскую ситуацию в *топологических терминах*: подобная методологическая асимметрия (строгий и подробный анализ знания как продукта научного исследования сочетается с принципиальным отказом от осмысления онтологических (метафизических) условий самого этого исследования) может быть объяснена смещением взгляда философа в направлении знания о мире, в то время как *сам мир*, собственно, оказывается у мыслящего, так сказать, «за спиной», и именно в силу этого – *невидимым*.

При всех преимуществах подобной исследовательской позиции очевидна ее неполнота, проявляющаяся, в частности, в тех парадоксах и противоречиях, которые были проанализированы выше. Вместе с тем тот решительный шаг, который делает неклассическая мысль – шаг от философской теории к философии как деятельности как раз и связан, как было показано, с принципиальной неполнотой любой теории, парадоксальным образом нуждающейся в обосновании своих начал, демонстрирующих тем самым свой *внетеоретический характер*. Означает ли данное обстоятельство, что философия как деятельность обречена на методологическую непроясненность и, в этом

смысле, всегда и неизбежно имеет сомнительный статус, не являясь, по сути дела, ни теорией, ни практикой? Отвечая на данный вопрос отрицательно, внесем, тем не менее, существенное уточнение: обоснование исследовательской позиции философа, занятого «деятельностью по прояснению предложений», не может быть дано в рамках самой этой позиции. Это означает, в свою очередь, что *философия как деятельность может осуществляться только в ситуации принципиальной множественности, обеспечивающей своего рода отношения дополненности между исследовательскими позициями, проговаривающими (и тем самым – обосновывающими) друг друга.*

Парадоксальный характер этих отношений препятствует тому, чтобы позиция, подлежащая обоснованию, и позиция обосновывающая совмещались, так сказать, в одной точке. Здесь скорее имеет место ситуация «вненаходимости», если воспользоваться термином концепции М. М. Бахтина, в данном случае предельно точно выражающим смысл данного парадокса. Возвращаясь к «Трактату» Л. Витгенштейна, наметившему позицию философа как того, кто своей деятельностью «ограничивает изнутри спорную территорию науки», укажем на еще одно намеченное автором «Трактата» направление философской деятельности. Данное направление как раз и можно считать дополнительным (в смысле принципа дополненности Н. Бора) по отношению к тому, которое было проанализировано выше. Смысл этой деятельности «просвечивает», например, в афоризме 5.641 «Трактата»: «Таким образом, в философии о „Я“ действительно можно в определенном смысле говорить непсихологически. „Я“ привносится в философию тем, что „мир есть мой мир“. Философское „Я“ – это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница – а не часть – мира»¹.

Философия как актуализация субъектности

Нетрудно заметить, что топос, в котором обретает смысл приведенное выше высказывание, тот же самый, что и «место дислокации» субъекта «деятельности по прояснению предложений» науки. Отличие – и принципиальное – здесь именно в векторе философской деятельности. В первом случае эта деятельность обращена от границы (мира и, соответственно, знания о мире) *вовнутрь*, то есть направлена на знание как «то, что может быть сказано» с тем, чтобы сделать это «сказанное» как можно более ясным. Во втором – вектор активности нацелен на самого субъекта, точнее, на *субъект*, коль скоро речь идет уже не о че-

¹ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 57.

ловеке и вообще не о *существовании*, но о *границе мира*. Иными словами, философ должен здесь идентифицировать себя в качестве границы мира и удерживать (актуализировать) это парадоксальное положение.

Данная задача может быть осуществлена только отрицательным (апофатическим) способом: посредством своего рода запрета на любую попытку сделать вышеупомянутую границу объектом знания и, соответственно, взглянуть на эту границу извне и приписать ей какие-либо положительные характеристики. Вместе с тем отличие от критико-методологической направленности, характеризующей философию как «деятельность прояснения предложений», не позволяет мыслящему ограничиться принятием позиции субъекта, так сказать, «по умолчанию», актом веры, как это происходит в предыдущем случае. Задача актуализации субъектности требует обращения взгляда на *субъект как границу*, однако парадоксальным образом топос, из которого исходит этот взгляд, не является внешним по отношению к границе (мира и знания), но, собственно, и *есть эта граница*.

Иными словами, в данном случае мы имеем дело с парадоксом взгляда, «видящего» себя – не в зеркальном отражении, но, так сказать, в рефлексивном обращении, позволяющем негативным образом отделить то, что видит глаз, от самого акта видения. Алгоритм данной операции дается в положении 5.631 «Трактата»: «Не существует мыслящего, представляющего субъекта».

Если бы я писал книгу „Мир, каким я его нахожу“, то в ней следовало бы сообщить и о моем теле и рассказать, какие члены подчиняются моей воле, а какие – нет и т.д. Это, собственно, и есть метод изоляции субъекта, или, скорее, показа того, что субъекта в некоем важном смысле этого слова вообще не существует: ибо о нем одном *не могла бы идти речь* в этой книге»¹.

«Метод изоляции субъекта» совпадает с методом «показа того, что субъекта... вообще не существует» именно потому, что говорить о чем бы то ни было как о существующем можно только по отношению к *объекту*, расположенному в поле зрения видящего и представляющего субъекта. Поэтому только расширение этого поля до максимума (полный охват мира, совпадающего со всем тем, что «может быть сказано») дает в остатке ту границу, каковой и выступает субъект. Однако этот остаток отнюдь не «сухой», он не представляет собой результат отвлечения от содержания мира, но, напротив, есть предельно конкретное, живое событие встречи с *невыразимым*. Иными словами, «несуществующий» субъект не существует именно потому, что рождается

¹ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 56.

вместе со своим миром всякий раз, когда в акте предельной рефлексии очерчивается граница выразимого и невыразимого. Непреодолимость этой границы связана с принципиальной невозможностью для мыслящего сделать объектом себя самого – как глаз может видеть все, кроме самого себя.

Это «все, кроме...» и есть то, что выступает как реальность (мир), однако странным образом эта реальность не обладает свойством самодостаточности, она существует только *в поле зрения*. Признание данного обстоятельства как раз и оборачивается парадоксом совпадения «солипсизма» и «реализма», утверждаемого Витгенштейном в положении 5.64 «Трактата». Важно, что этот парадоксальный вывод делается в контексте отрицания возможности априорного опыта:

«Здесь видно, что строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. „Я“ солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотнесенная с ним реальность»¹. Именно потому, что все, что открывается взгляду, может быть *каким угодно* (случайно), «непротяженная точка Я» может быть только *живой*, то есть существовать только в полноте своей конкретности и актуальности.

Данная вариация «философии как деятельности», нацеленной на постоянно воспроизводящееся действие выхода на границу (мира и, соответственно, знания), также не ограничивается положениями, сформулированными Витгенштейном, но получает конкретное воплощение в ряде концепций современной философии. Обращаясь к наиболее выразительным примерам подобного рода «философской практики», укажем прежде всего на экзистенциальную онтологию сознания М. К. Мамардашвили и философию события А. Бадью.

Одной из ключевых идей творчества Мамардашвили является трактовка философского акта как «мыследействия», задающего, так сказать, параметры мира. Все, что предшествует этому «мыследействию» в качестве нерефлексивной «данности», должно быть проблематизировано в силу того, что не является *миром*. Последний, в отличие от анонимного «продукта чужого сознания», разворачивается только из точки рождения «Я» как мыслящего и бытийствующего. Эта точка (момент) рождения-осуществления «Я» и есть действие учреждения границы мира, предполагающее тот же парадокс «глаза, видящего себя», о котором говорится в «Трактате» Витгенштейна: «Кроме предметного измерения есть и другое, в котором совершается акт мысли; если в мысли мы сталкиваемся с феноменом, когда „Я“ присутствует силой своего самопроникновения, есть свет, освещающий и видящий самого себя.

¹ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 57.

Это и есть чистый акт, потому что свет видит себя, а не предметы света. Мы обнаруживаем его в самом себе, в своем самоосуществлении, в момент явления. И когда мы нечто только помыслили, как уже знаем, что это так»¹.

«Мыследействие» как *чистый акт* оказывается, таким образом, дискретным событием, не стоящим в одном ряду с явлениями, встречающимися в мире, но, напротив, актуализирующим (рождающим) мир в его целостности. Эта актуализация выступает, собственно, единственной задачей, стоящей перед философом. Точнее, эта задача также открывается в акте мысли только «задним числом», в самом «мыследействии», в силу чего выражение «стоять перед...» к ней неприменимо. Именно поэтому данный акт, не обусловленный внешним по отношению к нему контекстом, можно рассматривать как подлинно практический, то есть свободный (если вспомнить известное определение Канта: свобода – это «способность самостоятельно начинать ряд событий»)².

Речь идет о действии трансцендирования, парадоксальным образом учреждающем мир как совокупность представлений: «В этом смысле человеческое существо есть существо трансцензуса. Трансцензус, трансцендирование означает нашу способность выходить за собственные пределы. Чтобы посмотреть на себя, нужно трансцендировать, потому что, только трансцендировав себя, можно иметь представления о вещах, их восприятие, что предполагает существо. Способное сказать „Я“, в отличие от животного, которое не может сказать, потому что оно не может представить и выразить представленное»³.

Подобную – учреждающую мир как событие – задачу выполняет философия и в концепции А. Бадью. Перечисляя так называемые «истинностные родовые процедуры» (матема, поэма, политическое изобретение и любовь)⁴, Бадью утверждает философскую деятельность как *дополнительную* по отношению к этим процедурам – не в смысле периферийного значения философии, но, напротив, в решающем смысле превращения всех истин, возникающих в родовых процедурах, в подлинное событие. Истина (имеющая принципиально множественный характер, в силу чего уместнее говорить об «истинах») становится событием именно тогда, когда *обретает свое место во времени*. Философия и есть это парадоксальное действие «предоставления места» истинам, а это означает, в свою очередь, что сама философия такого

¹ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. С. 85.

² Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993. С. 334.

³ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 62.

⁴ Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. С. 15–16.

места не имеет (в качестве того, что было бы «готовым», заранее данным). Философия, иными словами, есть событийное *учреждение места истины*: «Специфическая цель философии – предложить единое понятийное пространство, в котором *обретают свое место* именованные события, служащих отправной точкой истинных процедур. Философия стремится *собрать вместе все прибавочные имена*. Она мысленно рассуждает о *совозможном* характере обуславливающих ее процедур. Она не устанавливает никакой истины, а предоставляет истинам место»¹.

Это означает, в свою очередь, что философия не имеет собственного содержания, относящегося к «устройству мира»; дело философа – утвердить, так сказать, точку схождения и исхождения тех истин, которые отвечают именно данному моменту (событию). Таким образом, в каком-то отношении данная деятельность может быть истолкована как «пересотворение» мира – точнее, как попытка воспроизведения события, которое и сделало возможным рождение соответствующих этому событию истин. Последние, так сказать, появляются на свет еще не понятыми и оторванными друг от друга, и задача философии – открыть некое дополнительное измерение, в котором все эти истины обретут смысл и окажутся – в буквальном смысле слова – *уместными*: «Речь идет о том, чтобы произвести понятия и правила мышления <...> такие, чтобы через эти понятия и правила наше время оказалось бы представимо как время, когда *в мысли имело место то*, что никогда прежде места не имело и что отныне способны разделить, даже того не зная, все, потому что некая философия устроила для всех общее прибежище из этого „имевшего место“»².

Таким образом, очевидное различие в трактовке конкретных процедур и конкретных задач философии как деятельности, характеризующее концепции Л. Витгенштейна, М. К. Мамардашвили и А. Бадью, не может скрыть единства исходной установки данных концепций, согласно которой философский акт есть нечто *дополнительное* по отношению к теоретико-познавательной деятельности. Последняя тем самым имеет философскую деятельность своим ключевым *условием*.

Очевидно, что подобная установка также не может существовать и воспроизводиться без опоры на «невную онтологию», обеспечивающую данную деятельность. Попытаемся выявить ключевые моменты этой онтологической основы, которая, как нетрудно заметить, оказывается своего рода «изнанкой» онтологического контекста философии

¹ Бадью А. Указ. соч. С. 17.

² Там же. С. 55.

как критики языка науки. Прежде всего данная основа также предполагает локализацию субъекта данной деятельности на границе мира (или, что точнее, в *качестве этой границы*). Соответственно, основные «опорные точки» данной онтологии также располагаются по разные стороны этой границы, характеризуя как «объект» (содержание мира), так и «субъект» (собственно, саму границу мира).

В силу того, что основной и, по сути, единственной задачей философского акта в рамках данной установки выступает возобновляющееся действие прочерчивания границы мира посредством событийной локализации «Я» или «субъекта», основной характеристикой остающегося «по ту сторону» данной границы объекта выступает здесь *принципиально случайный характер* всякого «положения дел», то есть конкретной «конфигурации мира». Эта принципиальная случайность (и, соответственно, неизбежно множественный характер) содержания мира не отменяет тех характеристик, которыми мир в своем содержании наделяется в рамках философии как «деятельности прояснения предложений», а именно: вещественность (материальность) и упорядоченность. Данные характеристики остаются здесь, так сказать, на периферии внимания философа, коль скоро это внимание обращено на сам акт мысли («мыследействия»), *учреждающий* ту или иную «конфигурацию мира». Данный акт, так сказать, всегда опережает конкретное, открывающееся в событии устройство мира, и именно поэтому последнее должно выступать как то, что может быть любым, то есть обладает бесконечностью возможностей. Заранее-исключение какой-либо из возможных конфигураций мира означало бы неправомерное закрепление границы мира или, что то же самое, неправомерный выход субъекта за рамки своего сугубо событийного статуса, о чем говорится в положении 5.61 «Логико-философского трактата»:

«Логика заполняет мир; границы мира суть и ее границы. Стало быть, в логике нельзя сказать: в мире имеется это и это, а того в нем нет. Это предполагало бы, что мы исключаем какие-то возможности, а такого не может быть: ведь в противном случае логика должна была бы выйти за пределы мира, если бы эти границы поддавались рассмотрению лишь извне. Мы не можем мыслить то, что мыслить не в наших силах; значит, то, что мы не в силах мыслить, мы не в состоянии и *сказать*»¹. Мы можем говорить, таким образом, только о том, что уже открылось в событии мира, но не о том, что может в нем открыться.

Этот же – событийный, и, соответственно, случайный – характер того, *что* открывается в акте мысли, утверждается и в онтологической

¹ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 56.

концепции сознания М. К. Мамардашвили. Событие мысли *исторично* – в том смысле, что не может быть предугадано и понято с вневременной точки зрения. История как среда, в которой как раз и рождаются миры-события, характеризуется принципиальной открытостью: «<...> в истории нет ничего предданного. Я выбираю *est* или *non*, как во сне Декарта, и тогда последующее в истории пойдет в зависимости от этого выбора. Так как никакого механизма истории, который объективно сам по себе срабатывал бы, не существует. В действительности все, что есть в истории, – это только гипотезы, экспериментально испытываемые и предполагающие проявление в нас риска держания самих себя, мысли и времени»¹.

Наконец, в онтологии множественности А. Бадью ставится «невозможная» задача совместить признание истины (то, что Бадью называет «платоновским жестом») с утверждением принципиальной множественности бытия. Очевидно, что эта задача не может быть решена теоретическими средствами, примирение истины и принципиальной множественности не может быть осуществлено в «пространстве знания». Это примирение осуществляется в самом событии укоренения, или «предоставления места» истинам, то есть – за пределами любого фиксируемого в знании «положения дел»: «Поскольку бытие множественно и нужно, чтобы истина *была*, истина будет некоей множественностью, стало быть – множественной частью ситуации, истиной которой она является. Само собой разумеется, она не будет „уже“ данной, или предъявленной, частью. Она станет результатом особой процедуры. В действительности эту процедуру можно запустить в ход только из точки дополнения, из чего-то, что превышает ситуацию, то есть из некоего события. Истина есть бесконечный результат случайного дополнения. Истина пост-событийна»².

Этот принципиально случайный характер всякого «положения дел» предполагает и основные черты субъекта как противоположного полюса «неявной онтологии», лежащей в основе данной позиции. Все эти черты так или иначе определяются здесь основной задачей философской деятельности: учреждение мира-события посредством актуализации субъектности, иными словами – установление *топоса субъектности*. В силу того, что реализации данной задачи не может быть предпослан какой бы то ни было образ или понятие субъекта, последний может быть определен только посредством негативных характеристик, апофатическим путем. К числу таких характеристик может

¹ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 229.

² Бадью А. Указ. соч. С. 70.

быть отнесена, во-первых, *несубстанциальность*. Концепты «субъект» и «субстанция», выступающие в рамках классического философского дискурса почти как синонимы (что выражается, к примеру, в гегелевском концепте «субъект-субстанция»), радикально различаются в контексте философии как практики актуализации субъектности. «Субстанция», по отношению к которой момент энергичности, действительности находится на периферии мысли, оказывается здесь в буквальном смысле слова *неуместной*; «субъект» же выступает тем, что должно обрести свое место в самом философском акте, выступающем одновременно актом рождения мира-события.

Этот несубстанциальный характер субъекта предполагается и в витгенштейновском определении субъекта как границы мира, и в утверждении Мамардашвили, что действительно существующее «Я» (которое и может быть определено как подлинный субъект) «можно увидеть и узнать, только отказавшись от <...> самих себя»¹, и в тезисе А. Бадью о необходимости осуществить «дезобъективацию как истины, так и субъекта, в результате чего субъект предстанет просто-напросто конечным фрагментом некоторой пост-событийной истины без объекта»².

Данная «дезобъективация», однако, не означает изоляции субъекта: понятый как граница мира, несубстанциальный субъект может существовать только *вместе* с миром. Отсюда следует еще одна отрицательная характеристика субъекта: *неотделимость от мира-события*. Это означает, в свою очередь, что смысл выражения «быть субъектом» исчерпывается здесь функцией установления топоса, из которого мир открывается в той или иной своей конфигурации. Соответственно, тезис 5.63 «Трактата» «Я есть мой мир (Микрокосм)»³ указывает не на замкнутость «Я» в «своем мире», но на *разомкнутость* мира, централизованного всякий раз в точке «Я», совпадающей с местом события мира. Именно поэтому о субъекте невозможно говорить *вообще*, безотносительно к тому конкретному миру-событию, границей которого субъект выступает. С данным обстоятельством связана и третья характеристика субъекта в рамках данной (событийной) онтологии: *невозможность его объективации*. Субъект как граница относится к тем «вещам», о которых, согласно Витгенштейну, «невозможно говорить», просто в силу того, что обсуждаемое посредством «говорения» всегда принадлежит конкретному миру, находится в границах этого мира. О самой же границе нельзя ничего сказать так же, как глазу невозможно увидеть себя.

¹ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 62.

² Бадью А. Указ. соч. С. 59.

³ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 56.

Именно эта неотделимость границы от мира, который открывается в акте мысли, делает мыслящего, согласно Мамардашвили, *тайной* для самого себя: «<...> тайной для нашего мышления мы называем такие проблемы (или задачи), которые включают в себя некоторый инородный элемент, связанный с нашим существованием, то есть с нашей вплетенностью в те события и обстоятельства, игрой которых нам представлен предмет для мысли. И мы не можем „вынуть“ существование, отделить его от предмета, рассмотреть его и тем самым решить задачу, так сказать, чисто логически. Следовательно, существование является дополнительным элементом для мысли»¹.

В философии события А. Бадью акт «предоставления места» истине (истинам), осуществляемый субъектом мысли, также не имеет собственного содержания, которое можно было бы высказать (именовать), помимо того, что высказывается в вышеупомянутых четырех типах «родовых процедур». Именно поэтому о субъекте можно сказать только то, что «он составляет *конечный момент* родовой процедуры»². Иными словами, субъект здесь – тот событийный «остаток», который всегда ускользает от выражения, совпадая с самим действием осуществления «родовой процедуры» в конкретном (и в силу этого – невысказываемом) месте.

Наконец, эта предельная конкретность (уникальность) субъекта как момента события позволяет говорить и о такой характеристике субъекта, как *необобщаемость*. В качестве границы мира-события субъект может только, так сказать, «застигать себя» в этом событии, но не порождать его. Иными словами, субъект в рамках данной позиции не может длиться, его существование имеет дискретный характер. В силу этого, как утверждается в тезисе 6.373 «Логико-философского трактата», «мир независим от моей воли»³. Неустранимый парадокс субъекта, понятого в качестве границы мира, оборачивается требованием принятия субъектом своей радикальной онтологической необеспеченности. Собственно, эта необеспеченность выступает в рамках данной позиции неизбежным следствием или проявлением сугубо *практического* характера философствования: субъект не преддан своему действию (что как раз и может быть обеспечено только теоретически, то есть тем или иным обобщенным представлением о субъекте), но рождается в самом этом действии.

¹ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 53.

² Бадью А. Указ. соч. С. 71.

³ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 69.

Необобщаемость субъекта как границы мира-события означает, таким образом, что мир не может быть распознан в качестве мира вне и помимо данного действия, на что указывает М. К. Мамарадшвили: «В принципе, мир, который завершился и закончился без нас и не для нас, нам не доступен. И, наоборот, мир может стать понятным и внятным, сообщаящим нам что-то, когда мы движемся внутри его и происходящее происходит с участием нашего движения»¹. Подобный – сугубо актуальный, и, в силу этого, необобщаемый – способ существования субъекта (понятого, как говорится в цитированном выше высказывании, в качестве «конечного момента родовой процедуры») утверждается и А. Бадью. Субъект, неразрывно связанный с конкретной или множественной истиной, существует вне и помимо правил и именования: «То, что максимально свободно от обоснованности, от правила, которое подчиняет и подавляет чистую множественность (правила, которое я зову „счесть-за-одно“), может быть лишь некоей особо „уклончивой“, неясной множественностью – без очерка, без возможности явного именования»².

Охарактеризованная выше «неявная онтология» как тот фон, на котором осуществляется философское действие (вос) создания субъекта, учреждающее мир как конкретное событие, предполагает, в свою очередь, и определенные методологические установки. Собственно, речь в данном контексте должна идти о единственном методологическом требовании, с предельной точностью и лаконичностью сформулированном Л. Витгенштейном: «Полагаю, что мое отношение к философии суммарно можно выразить так: философию, по сути, можно лишь *творить*»³. Парадоксальным образом метод здесь совпадает с отсутствием метода, что, однако, отнюдь не означает того, что в рамках данной установки отстает какая-то «вольная», хаотичная мысль. Речь, скорее, идет о «невозможном» сочетании предельной строгости мысли, обращенной к конкретному миру-событию и подчиненной тому порядку, который характеризует этот мир, и абсолютно свободным, не подчиненным каким-либо заранее данным теоретико-методологическим установкам, моментом рождения, актуализации этого мира (и, соответственно, субъекта как его границы).

Это парадоксальное сочетание свободы и порядка предполагается и концептом «мыследействия», фигурирующим в творчестве

¹ Мамарадшвили М. К. Указ. соч. С. 301.

² Бадью А. Указ. соч. С. 69.

³ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы (Часть I). М.: Гнозис, 1994. С. 434.

М. К. Мамардашвили («<...> из известного мы никогда не получим ничего нового. А двигаясь в неизвестное, в невидимое, можем получить новое и узнать его как таковое, то есть узнать его как мысль <...>»¹), и трактовкой А. Бадью философии как перехода от упорядоченности «родовых» истинностных процедур к непредсказуемости и свободе их событийного укоренения: «С точки зрения системы ее условий, разрозненное становление которых она формирует, конструируя пространство осмысления для своего времени, философия служит переходом между процедурной действительностью истин и независимым вопростом их временного бытия»².

Подобный *метод* сам по себе не может иметь сугубо теоретического статуса (по отношению к которому говорится, например, о «теоретико-методологических основаниях исследования»), но может осмысляться только в соответствии со своим этимологическим значением, иными словами – трактоваться в качестве *пути*, который должен быть пройден практически, то есть – получить *бытийное воплощение*. Иными словами, философия как деятельность, учреждающая миры-события и «прочерчивающая» границы этих миров посредством актуализации субъектности, может осуществляться только в «пространстве» *между онтологическим и теоретико-познавательным измерением мысли*.

Это «пространство», парадоксальным образом не существующее до и помимо философского акта, но возникающее в качестве его эффекта, выступает одновременно и «местом» *поступка*. Иными словами, философский акт, учреждающий мир-событие и субъект как его границу, сам по себе имеет этическое измерение, а не просто обосновывает ту или иную этику, как это происходит в рамках классической модели соотношения онтологии, теории познания и этики. Осознавая себя в качестве границы мира, субъект негативным образом обнаруживает этическое – как то, что, будучи невыразимым, тем не менее придает смысл всему происходящему, как утверждается в положении 6.41 «Логико-философского трактата»: «Смысл мира должен находиться вне мира <...>»³.

Выступая границей мира, субъект тем самым не может действовать иначе, как этически, то есть – «во благо». Противоположностью же этого действия «во благо» оказывается здесь отказ от своей субъектности, иными словами – от взятия на себя ответственности за *мир в целом*. Само по себе «содержание» мира при этом не имеет значения: любое содержание, предстающее в своей целостности и полноте, может быть

¹ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 114.

² Бадью А. Указ. соч. С. 19.

³ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 70.

признано благим, и наоборот: неполнота лишает смысла любой факт мира. Именно поэтому «С точки зрения высшего совершенно безразлично, как обстоят дела в мире. Бог не обнаруживается в мире» («Трактат», 6.432)¹.

Действие учреждения мира выступает, таким образом, той *чистой формой*, которая является дополнительной по отношению ко всякому содержанию мира, придавая последнему осмысленность и целостность. Будучи в буквальном смысле слова *бессодержательным*, этот акт не может завершиться, быть исчерпанным в том или ином «продукте», но должен воспроизводиться снова и снова.

Все обозначенные выше характеристики философской практики актуализации субъектности наводят на мысль о том, что действие философа в данном случае осуществляется как бы «по вертикали» по отношению к «горизонтали» познавательного процесса и, соответственно, к деятельности по «прояснению предложений». Учреждение границы мира-события и, тем самым, локализация субъекта могут быть осуществлены в любой точке данной «горизонтали». Последняя, таким образом, обнаруживает в рамках данной позиции свой принципиально *дискретный* характер: «Из одного элементарного предложения нельзя вывести никакого другого» («Логико-философский трактат», 5.134)². Событие как момент рождения мира не встроено во временную последовательность, описываемую знанием о мире (в данном случае неважно, идет ли в этом знании речь о необратимых процессах или о повторяющихся явлениях). Иными словами, философский акт учреждения границы мира осуществляется в *ином времени* по отношению к тому, которое характеризует происходящее в мире, как отмечается в «Эстетике мышления» Мамардашвили: «Значит, структура времени действительно происходящего построена иначе: мы должны постоянно воображать какую-то вертикаль, секущую точки, расположенные в последовательности временного потока»³. А. Бадью, в свою очередь, говорит о «трансверсальности» («поперечном характере», «перпендикулярности». – Е. Б.) философии: «Условия философии трансверсальны, это некие постоянные, распознаваемые на большом протяжении процедуры, чья соотносительность с мыслью относительно неизменна»⁴.

Взятые вместе, две вышеописанные вариации философии как деятельности очевидным образом *дополняют* друг друга, как и было предположено выше. Философия как деятельность «ограничения из-

¹ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 71.

² Там же. С. 38.

³ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 277.

⁴ Бадью А. Указ. соч. С. 14.

нутри спорной территории науки» осуществляется в содержательном измерении знания, удостоверяя соответствие знания двум вышеозначенным характеристикам «объективной реальности» (вещественность и упорядоченность). В свою очередь, философия как актуализация субъектности дополняет эту критическую деятельность, «привязывая» ее к моменту события и, тем самым, не позволяя уйти в дурную бесконечность обоснования. Данные позиции выступают как бы фоном друг для друга, обеспечивая каждой из вышеописанных вариаций философской практики своего рода событийное (несубстанциальное) *основание*.

Заключение

Возвращаясь к ключевому вопросу нашего исследования об условиях возможности философии как деятельности, можно, как представляется, констатировать следующие моменты.

Парадоксальный характер самого вопроса об условиях философской практики, по определению исключающей какую бы то ни было предзаданность, требует признания принципиально безосновного характера философского акта, не включенного в ту или иную концептуальную систему.

Отсутствие теоретической опоры для действия компенсируется в контексте философии как практики саморефлексивным характером философского акта. Будучи обращенным на себя, данный акт, тем не менее, открыт в этой своей обращенности как для критики, так и для постоянно возобновляющихся усилий по собственному обоснованию.

Данное обоснование, однако, не может быть осуществлено в том же концептуальном «пространстве», в котором осуществляется та или иная вариация философии как деятельности. Это обоснование требует своего рода онтологической и теоретико-познавательной «вненаходимости», если воспользоваться термином М. М. Бахтина. Таким образом, в отсутствие теоретической опоры для действия различные вариации философской практики оказываются в отношениях дополнительности в смысле квантово-механического принципа дополнительности. Тем самым данные вариации, так сказать, обосновывают и истолковывают друг друга, будучи несводимыми к какой-либо одной замкнутой концептуальной системе.

Онтологическим контекстом подобных отношений дополнительности может служить только *множественная и событийная онтология*. В данном контексте философия выступает не только деятельностью критики, истолкования и обоснования знания, но и ключевым моментом осуществления определенного способа бытия. В силу данного об-

стоятельства онтологический, теоретико-познавательный и этический аспекты философского акта имеют единый (событийный) источник.

Разумеется, подобные (можно назвать их диалогическими в бахтинском смысле этого слова) отношения между различными версиями философской практики не исчерпываются тем примером, который послужил предметом анализа в настоящем исследовании. Рискнем высказать предположение о том, что любая философская концепция, выстраиваемая в контексте неклассической установки, имеет в лице иных подобных концепций потенциальных партнеров по «Большому диалогу» (М. М. Бахтин). Иными словами, различные вариации философии как деятельности, будучи лишенными теоретической полноты и завершенности, вынуждены предоставлять друг другу событийное (несубстанциальное) «основание». В рамках этих парадоксальных отношений одна версия философской практики проговаривает то, что «не может быть сказано» в контексте другой версии, и наоборот. Более детальный анализ подобного «практико-теоретического» взаимодействия в пространстве современной философии представляется делом дальнейшего исследования.

Литература

1. Ахутин А. В. Театр теории // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 194–217.
2. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
3. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
4. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993. 476 с.
5. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию: Антология. М., 2001. С. 42–61.
6. Конт О. Курс положительной философии // Антология мировой философии. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 549–585.
7. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004. 272 с.
8. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
9. Мах Э. Познание и заблуждение. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014. 456 с.
10. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Избранные произведения. Книга вторая. М.: Сирин, 1990. С. 149–325.
11. Рамсей Ф. Философия // Рамсей Ф. Философские работы. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 207–212.
12. Шлик М. Поворот в философии. О фундаменте познания // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 28–50.

Глава IV. СТРУКТУРАЛИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАУКИ

Chapter IV. THE STRUCTURAL CONCEPTION OF SCIENCE

Н. В. Бряник

N. V. Bryanik

Доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург

Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Аннотация. В данной главе обосновывается наличие в структурализме не только особой методологии, но и философской концепции науки. Выявлены отличительные признаки структуралистской концепции науки, объединяющие «русский формализм» 10–20-х гг., Пражский лингвистический кружок 20–40-х гг. и французский структурализм 50–60-х гг. Отличительными признаками данной концепции являются: моделирование объекта изучения в виде знаковой системы, построение онтологии языка и гуманитарной картины мира.

Ключевые слова: структурализм, формализм, методология/концепция, структура/форма, язык/знаковая система.

Abstract. The chapter substantiates the presence of structuralism not only as a particular methodology, but also as a philosophical conception of science. The distinctive features of the structuralist conception of science, uniting “Russian formalism” of the 10–20’s, the Prague linguistic circle of the 20–40’s and French structuralism of the 50–60’s, are revealed. The distinctive features of this conception are: modelling of the object of study as a sign system, building the ontology of language and the humanitarian picture of the world.

Keywords: structuralism, formalism, methodology/conception, structure/form, language/sign system.

1. СТРУКТУРАЛИЗМ – МЕТОДОЛОГИЯ ИЛИ/И КОНЦЕПЦИЯ?

Прежде чем заявить данную тему, пришлось справиться с целым рядом сомнений. Дело в том, что по мере знакомства с текстами тех, кого относят к структуралистам, а также с критическими работами о них, все больше и больше накапливалось оценок, которые категорически отказывают структурализму в концептуальности, т. е. в наличии некой структуралистской *концепции науки*. Действительно, если обратиться к исследовательско-критической литературе, то практически всегда подчеркивается, что структурализм не надо воспринимать как некую целостную и последовательную теорию/концепцию; структурализм – это в чистом виде *методология*, обладающая к тому же спецификой

в разных областях знания. И этот аргумент кажется весьма убедительным: ведь если взять только т.н. *французский структурализм*, то он представлен столь яркими и несхожими между собой мыслителями (как, например, К. Леви-Стросс, Р. Барт, М. Фуко, Л. Альтюссер), что уже изначально попытка выявить у них какое-то целостное учение, кажется нереалистичной. Выразим еще одно возникавшее сомнение. Временами появлялась мысль о правомочности существования самого феномена «структурализм», поскольку некоторые из тех, кого философская общественность считала его репрезентативными представителями, публично отрекались от отнесения их к структуралистам. К таким фигурам относится, например, упомянутый Фуко.

Вместе с тем, по мере того, как структурализм вырисовывался в своем полном объеме (в первую очередь, за счет знакомства со взглядами и размышлениями самих структуралистов), отходили в сторону и преследовавшие сомнения.

Сначала необходимо уточнить хронологические рамки. Дело в том, что было бы большим упрощением (и даже искажением реального хода развития структурализма) соотносить структурализм лишь с определенным типом исследований в гуманитарных науках 60–70-х гг. XX в. Видные представители этой волны структурализма откровенно признают, что они испытали на себе влияние идей т.н. «русского формализма» 10–20-х гг. в литературоведении, связанного с именами В. Шкловского, Ю. Тынянова, В. Проппа, В. Жирмунского и др., а также Пражского лингвистического кружка, деятельность которого приходится на вторую половину 20-х и конец 40-х гг. XX в., одним из ярких представителей которого являлся Р. Якобсон. Приведу признание мыслителя, принадлежавшего поздней волне структурализма, но отметившего своим творчеством и рубеж 40–50-х гг. Я имею в виду К. Леви-Стросса, который писал: «Идеи русской формальной школы не были забыты. Сначала они были усвоены и распространены в Европе Пражским лингвистическим кружком, затем, начиная примерно с 1940 г., благодаря личному влиянию и преподавательской деятельности Р. Якобсона их восприняли в Соединенных Штатах»¹, – и далее: «<...> что прежде всего поражает в работе Проппа, так это глубокое предвосхищение позднейших исследований в той же области. Те, кто приступил к структурному анализу устной литературы примерно в 1950 г., не будучи прямо знаком с исследованиями Проппа, предпринятыми за четверть века до этого, не без изумления обнаружат

¹ Леви-Стросс К. Структура и форма: размышления об одной работе Владимира Проппа // Семиотика. М.: Радуга, 1983. С. 400.

в его работе многие формулировки и даже целые фразы, которые они вовсе у него не заимствовали <...> – все это такие прозрения, глубина и пророческий характер которых вызывают восхищение и безграничную признательность по отношению к Проппу со стороны тех, кто оказался его продолжателем, сам того не ведая»¹. Кроме того, не будем забывать такого столпа структуралистской мысли, как Ф. де Соссюр (основополагающие принципы в понимании языка высказал именно он), а его творчество вписывается в интересующие нас временные рамки (первое издание его «Курса общей лингвистики» было в 1916 г.). А если взять новаторские идеи Ю. М. Лотмана в области теории литературы и семиотики культуры, то он постоянно подчеркивает, что они (идеи) органично вырастают из достижений отечественной и европейской структуралистской мысли первой половины XX столетия.

Конечно, должны быть приведены содержательные аргументы, раскрывающие принципиальное родство структурализма первой половины XX столетия и его волны 60–70-х гг.

Думаю, не будет преувеличением сказать, что французский структурализм при всей своей новизне и популярности, достигший статуса модности в 50–70-е гг., все-таки «шел по следу» наших соотечественников. Не стоит по этому поводу вести пафосные рассуждения, но не будем умалять и фактор приоритетности в сфере интеллектуальных приобретений. К слову сказать, видимо на волне популярности тех тем, которые были заданы структуралистами, хотел заявить о себе в данной области и И. В. Сталин, написавший в 1950 г. «Марксизм и вопросы языкознания»; любопытно было бы провести сравнительный анализ структуралистской трактовки языка и позиции «большого ученого, в языкознании познавшего толк» (образ из песен В. Высоцкого).

Что касается ранее приведенной оценки (структурализм не концепция, а всего лишь методология), то ее трудно принять – ведь всякая методология имеет под собой концептуальное основание; оно может быть не отрефлексировано самим исследователем, когда он работает как узкий специалист и, по большей части, механически, а значит, использует уже заданную ему извне, готовую концепцию. Что касается методологии структурализма, то при всей конкретике наработанных ею методов в разных областях гуманитарных наук, она зиждется на инвариантных для всех этих наук принципах, которые связаны как с особым видением объекта исследования, так и совокупностью средств для его рассмотрения. Именно стремлением найти для структура-

¹ Леви-Стросс К. Структура и форма: размышления об одной работе Владимира Проппа. С. 410–411.

лизма адекватные ему концептуальные основания можно объяснить полемику и дискуссии между его представителями, которая велась на разных этапах его развития. Так, весьма интересно вчитаться в полемические аргументы таких двух спорящих сторон, как В. Пропп¹ и К. Леви-Стросс². Предмет спора вращается вокруг вопросов: можно ли отождествлять структурализм и формализм, как можно представить структуралистские принципы, как связаны конкретное и абстрактное в научно-исследовательской деятельности и какое место в научной деятельности занимают эмпирические изыскания и философские размышления и др. – при этом все эти вопросы напрямую завязаны на структуралистскую позицию. Думаю, что вокруг любого из перечисленных вопросов можно выстроить определенную *концепцию*.

Мне представляется, что аргументы в пользу не просто концептуального, но даже мировоззренческого характера структурализма, можно обнаружить у самих его представителей. Так, Лотман, с дистанции прошедшего столетия, оценивая, во что превратился семиотический подход (а он для него и является структуралистским), выделяет три аспекта, а именно: данный подход полагается на особую науку, пронизывающую собой все, что связано с социальной деятельностью людей; он представляет собой метод гуманитарных наук; и, наконец, по его мнению, семиотический подход трансформировал психологию исследователей – он задал им особый склад мышления. Этот третий аспект для нас чрезвычайно важен. Вот что по его поводу пишет Лотман: «Подобно тому, как кинорежиссер привыкает смотреть на окружающий мир сквозь пальцы, сложенные по форме кадра и „вырезающие“ из целостного пейзажа отдельные куски, исследователь-семиотик привычно преобразует окружающий его мир, высвечивая в нем семиотические структуры... все, привлекающее внимание исследователя-семиотика, семиотизируется в его руках. Это связано с воздействием описывающего на описываемый объект»³. Выходит, что структуралистско-семиотический подход – это особый способ восприятия мира, тем самым, мы признаем в нем мировоззренческое образование.

Такой известный представитель французского структурализма, как Р. Барт, также видит в структурализме не просто оригинальную систему методов, а нечто большее – особый вид деятельности, который способен трансформировать способ *отношения человека к миру*. В статье «Структурализм как деятельность» он говорит о «структуральном

¹ Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Семиотика. М., 1983.

² Леви-Стросс К. Указ. соч.

³ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 153–154.

человеке». Вот как он рассуждает: «Целью любой структуралистской деятельности... является воссоздание „объекта“ таким образом, чтобы в подобной реконструкции обнаружились правила функционирования („функции“) этого объекта. Структуральный человек берет действительность, расчленяет ее, а затем воссоединяет расчлененное; на первый взгляд, это кажется пустяком. <...> Однако <...> этот пустяк имеет решающее значение, ибо в промежутке между этими двумя объектами, или двумя фазами структуралистской деятельности, рождается *нечто новое*, и это новое есть не что иное, как интеллигибельность в целом. Мы видим, таким образом, почему следует говорить о структурализме как деятельности: созидание или отражение не являются здесь неким первородным „отпечатком“ мира, а самым настоящим строительством такого мира, который походит на первичный, но не копирует его, а делает интеллигибельным»¹. В этой фразе Барта даже терминологически присутствуют все те понятия, которые необходимы для признания в структурализме особого мировоззрения. Структурализм для него деятельность, конструирующая новый мир, она реконструирует изначально втянутые в эту деятельность объекты. Думаю, что данная цитата позволяет судить о структурализме, как новом типе *рационального* мировоззрения, поскольку Барт подчеркивает *интеллигибельный* характер результатов структуралистской деятельности. Признавая мировоззренческий аспект структурализма, мы снимаем доминирующее в оценках противопоставление: структурализм есть только методология, а не теория/концепция.

Поскольку прямые отнесения структурализма к концептуальным образованиям практически не встречаются в литературе, то тем более ценным нам представляется следующее рассуждение Лотмана, не понаслышке знавшем о структурализме. В нем присутствует еще одна важная характеристика интересующего нас феномена, о которой речь еще не шла. Вот эта оценка: «В последние десятилетия семиотика и структурализм как в Советском Союзе, так и на Западе переживали период испытаний. Правда, испытания эти имели разный характер. В Советском Союзе им пришлось пережить период гонений и идеологических обвинений, который сменился в официальной науке заговором молчания или стыдливым полупризнанием. На Западе эти научные направления подверглись испытанию модой. <...> Однако ни преследования, ни мода <...> не оказывают определяющего влияния на судьбы научных идей. Здесь решающее слово принадлежит глубине

¹ Барт Р. Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 254.

самих этих концепций. Глубина же и значительность научных идей, во-первых, определяется их способностью <...> сочетаться с другими научными концепциями, и, во-вторых, обнаруживать проблемы, требующие решения, в частности, там, где предшествующему взгляду все казалось и так ясным. Эта вторая особенность означает сочетаемость с *будущими* научными концепциями»¹. Как видим, для Лотмана нет никаких сомнений в том, что структурализм – это *концепция*, имеющая свою предысторию и способная сохраниться в будущем. Концептуальными признаками структурализма для него в данном случае является наличие логически связанных между собой идей, способных объяснять факты.

Итак, есть аргументы, позволяющие говорить о концептуальности структурализма, а поскольку вся его тематика вращается вокруг науки, то вполне корректно настаивать на структуралистской концепции науки. Единственное, что нельзя не признать в выраженных сомнениях, так это отрицание некоей *целостной* концепции структурализма. Да, действительно, единой, целостной концепции структурализма нет, как нет единой и целостной неокантианской концепции науки или, например, феноменологической. Разброс в воззрениях структуралистов достаточно впечатляющий, и, тем не менее, есть некое инвариантное концептуальное ядро, которое можно выделить у разных представителей структурализма на разных этапах его развития. Выделение такого концептуального ядра и является нашей задачей.

В цитированном фрагменте из «Семиосферы» Лотмана представлена ситуация, сложившаяся вокруг структурализма в Советском Союзе – «идеологические гонения», «заговор умолчания», «стыдливые полупризнания». Мне кажется, к такого рода «полупризнаниям» можно отнести выпущенный в 1975 г. сборник статей с характерным названием – «Структурализм: „за“ и „против“»². Само название требует текстологического анализа. Вроде бы, сборник посвящен структурализму, но что в нем, если и «за» и «против» взяты в кавычки, т. е. публикуются исследования, которые не могут сказать о структурализме ничего ни хорошего, ни плохого. Идеологическая цензура негласно присутствует в содержании издания: статьи второго раздела («Споры вокруг структурализма») полностью посвящены марксистской критике структурализма, тогда как в первом разделе («Проблемы и методы») представлены, как мне представляется, не самые яркие и значимые ста-

¹ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 153.

² Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.

тью структуралистов, увидевшие свет к тому времени. На наш взгляд, в марксистской критике структурализма по сути дела присутствовало «полупризнание» и его концептуальности.

Когда марксистские авторы критиковали структуралистов за их идеалистическое понимание структуры и элементов, за недиалектическую трактовку оппозиции диахронии/синхронии, а в конечном счете, за отрицание принципа развития и метафизический отрыв внутренних факторов от внешних, за дегуманизацию как низведение статуса субъекта и пр., то, по сути дела, тем самым они признавали в структуралистских построениях нечто, противоположное марксистской концепции – а значит, они воспринимали структурализм как некую концепцию.

И, наконец, относительно сомнения в том, а не мифическое ли это явление – структурализм, если те, кого относят к структуралистам, отказываются признавать себя таковыми. Конкретно речь шла о Фуко. Но даже если бы он один занимал подобную позицию, надо в этом разобраться, потому что в структуралистских исследованиях 60-х гг. ему отводится чуть ли не решающая роль, и у нас будут ссылки на его идеи.

В одном из своих выступлений в 1969 г. Фуко решительно заявляет: «я хотел бы, чтобы меня избавили от всех вольностей, связанных со структурализмом»¹, а это в контексте его оценок структурализма, начиная с 1968 г., означало категорический отказ от причисления себя к структуралистам. Мы не будем вдаваться в историю его взаимоотношений с интересующим нас подходом, она очень обстоятельно описана в комментариях С. Табачниковой к цитированной книге Фуко. Отметим только кое-что из ее трактовки отношения Фуко к структурализму, поскольку это нам потребуется и для общего представления о структурализме, и для анализа основных положений данной концепции. Отмечая многократные и достаточно резкие выпады Фуко против структурализма, текстуально показывая, что порой его негативные оценки не соответствуют тому, что он реально сделал в плане развития структуралистских идей, Табачникова, в конечном счете, предлагает такое решение тем, кто относит Фуко к структуралистам. По ее мнению, «в отечественной литературе о Фуко такая точка зрения преобладает, во французской – встречается, но крайне редко, лишь при внешнем и поверхностном взгляде. <...> Это, конечно же, недоразумение, пусть и возникшее не без участия самого Фуко»². О каком недоразумении идет речь? Она считает, что «нужно не упускать из виду две вещи.

¹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996. С. 41.

² Табачникова С. Комментарий // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996. С. 351.

Во-первых, сильный накал страстей <...> во Франции в 60-е гг. вокруг структурализма вообще и вокруг отношения Фуко к структурализму, в частности. В 1967 г., когда в Фуко видят «жреца структурализма», он скромно отвечает, что он – лишь «певчий в хоре» и что служба началась задолго до него. И в текстах, и в интервью этого времени Фуко посвящает структурализму пространные анализы. Он различает структурализм как *метод*, с успехом используемый в *частных* областях: в лингвистике, в истории религий, в этнологии и т.д., – и «*общий структурализм*», имеющий дело с тем, «что есть наша культура, наш сегодняшний мир, с совокупностью практических или теоретических отношений, которые определяют нашу современность. Именно здесь структурализм получает значение *философской деятельности* <...> А уже в 1968 г. одного упоминания при нем о структурализме или о его к нему причастности было достаточно для того, чтобы вызвать у Фуко в лучшем случае сарказм и насмешки»¹.

Что можно извлечь из сказанного. Во-первых, что «дыма без огня не бывает» и что был период в творчестве Фуко, который, без всякого сомнения, может быть отнесен к структуралистской деятельности. Во-вторых, помимо отречения от структурализма, мы обнаруживаем у самого Фуко достаточно фундаментальные оценки структурализма как феномена. И здесь важно отметить, что он не сводит структурализм только к совокупности частных методов. Фуко выделяет и «общий структурализм», тождественный с особым типом философской деятельности. Мне кажется, что тот смысл, который он придает общему структурализму, близок бартовской трактовке структурализма как деятельности со всеми вытекающими отсюда последствиями. И, наконец, в-третьих, из цитированного фрагмента следует, что сама Табачникова склонна согласиться с отмежеванием Фуко от структурализма и считает, что с 1969 г. его творчество носит не структуралистский характер.

Думаю, что есть шанс поспорить с этой оценкой. Мне представляется, что Фуко, вошедший в «дискурсивный период», сознательно отказавшийся даже от использования понятия структуры и близких к нему понятий, все же следует принципиальным установкам структурализма и той динамике, которая логически заложена в его (структурализме) исходных положениях и была реализована в трудах Проппа. Поэтому, по поводу отречения Фуко от структуралистской установки, придется признать важнейшее правило, к которому призывали наши идеологические классики: одно дело, как человек сам себя представ-

¹ Табачникова С. Комментарий. С. 352–353.

ляет, и совсем другое, как он объективно предстает в силу излагаемых им взглядов.

Итак, сомнения сняты и теперь мы уже без всяких оговорок можем рассуждать о структуралистской концепции науки как одной из разновидностей философских концепций науки.

Мы не находим у структуралистов каких-то общих оценок значимости науки – возвышающих или умаляющих ее роль в жизни человечества. Позиция представителей разных этапов структурализма (10–20, 30–40, 50–70-е гг.) заключается в молчаливом признании ценности современного типа науки, которая не нуждается в особых обоснованиях. Они сами активные участники научного процесса.

2. СОБЫТИЯ В НАУКЕ, СОСТАВИВШИЕ ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ СТРУКТУРАЛИЗМА

На какие события в науке, которые, так или иначе, влияли на структуралистские новации, они обращают внимание?

Пропп, размышляя над тем, почему спустя десятилетия, его, казалось бы, очень конкретные исследования в области литературоведения (структурное изучение волшебной сказки) стали предметом широкого обсуждения, приходит к такому выводу: «В области точных наук были сделаны ошеломляющие открытия. Эти открытия стали возможны благодаря применению новых точных и точнейших методов исследования. Стремление к применению точных методов перекинулось и на гуманитарные науки. Появилась структурная и математическая лингвистика. За лингвистикой последовали и другие дисциплины. Одна из них – теоретическая поэтика. Тут оказалось, что <...> прием формализации и моделирования, возможность применения математических вычислений уже предвосхищены в этой книге, хотя в то время, когда она создавалась, не было того круга понятий и той терминологии, которыми оперируют современные науки»¹. И далее он дает очень глубокое философское по своей сути объяснение, каким образом ему удалось в соответствии со строгими критериями научности провести исследование в одной из областей гуманитарного знания. Пропп пишет: «Венец всякой науки есть раскрытие закономерностей. <...> Я увидел закон на очень скромном участке – на одном из видов народной сказки. Но мне показалось уже тогда, что раскрытие этого закона может иметь и более широкое значение. Сам термин „морфология“ (напомню, название пропповского исследования, о котором идет речь – „Морфоло-

¹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 566.

гия сказки“. – Н. Б.) <...> заимствован у Гете, который под этим заглавием объединил труды по ботанике и остеологии. За этим термином у Гете раскрывается перспектива в распознании закономерностей, которые пронизывают природу вообще. Эти труды можно усиленно рекомендовать структуралистам. <...> Гете, вооруженный методом точных сравнений в области естествознания, видит сквозь единичное – пронизывающее всю природу, великое общее и целое. <...> область природы и область человеческого творчества не разъединены. Есть нечто, что объединяет их, есть какие-то общие для них законы, которые могут быть изучены сходными методами. Мысль эта, смутно вырисовывающаяся тогда, в настоящее время лежит в основе поисков точных методов в области гуманитарных наук <...> Здесь одна из причин, почему структуралисты меня поддержали»¹.

Итак, в поле зрения Проппа гуманитарные науки конца XIX – начала XX столетия. Он обнаруживает в них радикальные изменения, суть которых, по его мнению, связана с использованием методов, позволяющих обнаруживать в них законы того же уровня, которые присущи природе. Зафиксируем важный в его объяснении момент, а именно, что природа и человеческая деятельность имеют общие закономерности. Признание выхода «гуманитаристики» на уровень строгих критериев научности – это событие Пропп связывает, в том числе и с собственными исследованиями, а значит – со структуралистским подходом.

Пропп демонстрирует весьма неординарную оценку событий современной ему науки. То же можно сказать и о французских «структуралистах-шестидесятниках». Возможно, оригинальность структуралистских оценок событий в современной им науке проистекает из-за того, что все они по преимуществу являлись гуманитариями (литературоведами, лингвистами, искусствоведами, этнографами, культурологами и пр.). И это, как мне кажется, позволяло им дистанцироваться от снобистского высокомерия естественников, которые нередко отождествляют науку только с их собственной отраслью знания (математическим естествознанием) и на этом основании все остальное оценивают как недотянувшее до науки.

Возьмем, к примеру, Барта. Входя в гуманитарную науку через литературу, он не склонен так просто «сдаваться» ей (науке). Больше того, он находит аргументы для того, чтобы показать наличие определенного превосходства литературы. Он утверждает, что «литература обладает всеми вторичными признаками, то есть всеми не определяющими

¹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 567–568.

атрибутами науки. Содержание у нее то же, что и у науки: нет, без сомнения, ни одной научной материи, которой не касалась когда-то мировая литература»¹, а также считает, что «все нынешние открытия гуманитарных наук, будь то социология, психология, лингвистика и т.д., были известны литературе всегда»². Не будем полеми – зировать с этими совсем не бесспорными утверждениями структуралиста – нам важнее уловить в них логику, чтобы зафиксировать его позицию.

Ситуация такова, считает он, что гуманитарные науки, выступая от лица целостной науки, теснят и ущемляют права литературы, обвиняя ее в отсутствии реализма и недостатке гуманности. Но вместе с тем, по мнению Барта, сами гуманитарные науки обладают серьезным дефектом: для любой науки язык является всего лишь инструментом и орудием, при этом отсекается все то, что придает языку его живительные силы. Ведь он должен быть строгим, однозначным, точным, чтобы в качестве метаязыка исследовать языки-объекты. Низведя язык до «рабского» положения (орудийного, инструментального), гуманитарные науки не способны проникнуть в разные составляющие культуры, поскольку все многообразие культуры манифестирует себя именно через язык, но не препарированный с помощью метаязыка язык-объект, а такой, каким его знает литература, – живущим естественно и полноценно. Вот поэтому нынешнее положение гуманитарных наук, считает Барт, совершенно неудовлетворительно, оно оправдывается только неопозитивистами, которые и стали экспертами по созданию строгого языка науки. Гуманитарные науки должны быть трансформированы так, что «наука станет литературой в той же мере, в какой литература уже есть и всегда была наукой»³.

Барт достаточно масштабно оценивает события, происходящие в науке: «Изменить самосознание, структуру и цели научного дискурса – такова, возможно, задача современности»⁴. И в этом событийном ряду особая роль им отводится структурализму: «При этом непосредственным возмутителем спокойствия вполне мог бы выступить структурализм: только он, остро осознавая языковую природу произведений культуры, способен ныне к пересмотру языкового статуса науки. Избрав своим предметом язык – все возможные языки, – он вскоре осознал себя как метаязык всей нашей культуры; пора, однако,

¹ Барт Р. От науки к литературе // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. С. 375.

² Там же. С. 382.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 381.

пойти дальше, ибо разграничение языка-объекта и соответствующего ему метаязыка в конечном счете все еще зависит от отеческого авторитета науки, существующей якобы вообще вне языка. Перед структуралистским дискурсом встает задача сделаться полностью единосушным своему объекту»¹. Сделаться единосушным со своим объектом, как раз и означает принятие наукой *литературного* отношения к языку, тем самым наука смогла бы снять с себя «иллюзорную привилегию» перед литературой – быть судьей в вопросах объективности и истины.

Бесспорно, перед нами предстает весьма оригинальная позиция. При всей ее экстравагантности, она обращена к неким глубинным событиям в науке. В этом контексте станет более понятной еще одна, по-видимому, общая для французских структуралистов характеристика особенностей современной им науки.

В поле их зрения *социальность науки*. В таком понимании науки они, с одной стороны, близки марксистскому подходу самим фактом этого признания, а с другой – в том, как они понимают социальность, структурализм расходится с марксизмом. Если марксизм исследует социальность как сущностный признак науки и заявляет ее социально-классовый характер, то структуралисты, скорее, настаивают на *социальной ангажированности науки*. Попытаемся прояснить данный тезис.

У того же Барта мы находим достаточно «мягкое» обоснование социального статуса новейшей науки. Он пишет: «Во французских университетах имеется официальный перечень традиционно преподаваемых социальных и гуманитарных наук, который определяет дипломные специальности выпускников, – вы можете быть доктором эстетики, психологии, социологии, но не геральдики, семантики или виктимологии. Таким образом, природа человеческого знания непосредственно определяется социальными институтами, которые навязывают нам свои способы членения и классификации <...> Другими словами, определяющим для науки (под этим словом здесь <...> подразумевается совокупность социальных и гуманитарных наук) является не особое содержание (его границы зачастую неопределенны и подвижны), не особый метод (в разных науках он разный: что общего между исторической наукой и экспериментальной психологией?), не особые моральные принципы (серьезность и строгость свойственны не только науке), не особый способ коммуникации (научные знания излагаются в книгах, как и все прочее) – но исключительно ее особый *статус*, то есть ее социальный признак: ведению науки подлежат все те данные, которые общество считает достойными сообщения. Одним

¹ Барт Р. От науки к литературе. С. 381.

словом, наука – это то, что преподается»¹. Хотя в цитированном отрывке речь идет о социально-гуманитарных науках, которые в открытую стоят на страже общественных интересов (или каких-то социальных групп) и нередко именно под них подстраивают «объективность» своих исследований, тем не менее, не будет ошибкой распространить эту зависимость на науку в целом. Ведь границы между социально-гуманитарными и естественными науками достаточно подвижны, в современной науке эти подсистемы науки взаимопроникаемы, к тому же все те сомнения, которые Барт высказывает в отношении отличительных признаков социально-гуманитарных наук, в определенной мере применимы и к другим областям научного знания (естествознанию, техническим наукам и др.).

Фуко еще более жестко проговаривает социальную зависимость науки, которую уже напрямую можно понимать как социальную ангажированность науки, которая становится совершенно очевидной с конца XIX столетия. В цикле своих исторических исследований – по истории безумия, рождения тюрьмы, рождения клиники, по истории науки и др. – он приходит к выводу, что наука все больше срастается с властными структурами, ее целью становится не достижение истины, а обслуживание политических заказов. Именно в этом контексте он вводит принципиально важную для него тему «власть-знание» и на конкретном материале по-философски проговаривает ее.

В подтверждение сказанного процитируем Фуко, где он описывает процесс сращивания власти и науки при формировании науки о сексе (*scientia sexualis*) (это название целого раздела его работы «Воля к знанию»). Раскрывая в данном конкретном случае сложный механизм сращивания, он пишет: «...до Фрейда, дискурс о сексе – дискурс ученых и теоретиков – никогда <...> не прекращал скрывать то, о чем он говорил. <...> И самый факт, что притязали говорить о нем с очищенной и нейтральной точки зрения науки, является весьма показательным. Это действительно была наука, построенная на умолчаниях, поскольку, обнаруживала свою неспособность или нежелание говорить о сексе как таковом, <...> эта наука требовала для себя и других властных полномочий; <...> она оправдывала различные формы государственного расизма... Она обосновывала расизм как «истину». <...> Неоспоримо: научный дискурс о сексе, который строили в XIX веке, был пронизан... отказом видеть и слышать; <...> Наша цивилизация, несомненно, единственная цивилизация, которая практикует своего рода *scientia sexualis*. Или, скорее, единственная цивилизация, которая для того, что-

¹ Барт Р. От науки к литературе. С. 375.

бы говорить истину о сексе, развернула на протяжении столетий процедуры, упорядоченные главным образом особой формой власти-знания <...> Это был момент, когда... складывается эта невероятная вещь: наука-признание, – наука, которая опирается на ритуалы признания и на его содержания, наука, которая предполагает это многообразное и настойчивое вымогательство и которая в качестве своего объекта берет это не допускающее признания признаваемое»¹.

При всей сложности используемых философом понятий из-за их неожиданной новизны, мысль его достаточно прозрачна: научно-медицинские знания о сексе формировались под прямым давлением властных установок, т.е. наука о сексе такова, какой ее хотела видеть власть.

Аналогичные события, по его мнению, происходили и в юридических науках. В своем произведении, связанном с этой тематикой, Фуко показывает, как постепенно основанием уголовного правосудия становится наука, а власть осознает необходимость опоры на знания. Он исследует, как еще с конца XVIII в. формируется новая «экономия власти наказывать» – это экономия власти-знания, представленная особым «научно-юридическим комплексом», когда «знание, методы, „научные“ дискурсы... постепенно переплетаются с практикой власти наказывать»². Исследование процесса сращивания научного дискурса с дискурсом власти он ставит себе в качестве главной задачи в данном произведении. Он пишет: «цель этой книги (имеется в виду его книга „Надзирать и наказывать“. – Н. Б.) – сравнительная история современной души и новой власти судить, генеалогия нынешнего *научно-судебного единства* <...>»³ (курсив мой. – Н. Б.).

Научно-юридический комплекс, *scientia sexualis* и им подобные образования, выходящие за границы только социально-гуманитарного знания, – все эти новации новейшей истории отражают такие события, происходившие в науке, которые по своей направленности прямо противоположны установке классической науки – быть беспристрастной, внеценностной, дистанцированной от социально-политических интересов, ориентированной только на объективную истину.

В понимании социальности науки очевидно, что структурализм – это именно *философское* представление науки. На примере трактовки структуралистами данного вопроса хорошо видно своеобразие их философичности: их философствование напрямую вырастает из самой науки.

¹ Фуко М. Воля к истине. С. 150–153, 156, 164.

² Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / пер. с фр. М.: Ad Marginem, 1999. С. 13.

³ Там же. С. 35.

По вопросу о том, что собой представляет философия науки для структуралистов, репрезентативный пример мы имеем в творчестве Проппа. На определенном этапе своих исследований он приходит к выводу о неизбежности выхода на философский уровень рассмотрения интересующих его проблем и очень искренне делает признание по этому поводу. Вот о чем он пишет: «Проф. Леви-Стросс имеет передо мной одно весьма существенное преимущество: он философ. Я же эмпирик, притом эмпирик неподкупный, который прежде всего пристально всматривается в факты и изучает их скрупулезно и методически, проверяя свои предпосылки и оглядываясь на каждый шаг рассуждений. Эмпирические науки <...> тоже бывают разные. В некоторых случаях эмпирик <...> вынужден довольствоваться описанием <...>, в особенности если предметом изучения служит единичный факт <...> Но если описываются и изучаются ряды фактов и их связи, описание их перерастает в раскрытие явления <...>, и раскрытие такого феномена обладает уже не только частным интересом, но располагает к философским размышлениям. Эти размышления были и у меня <...> Там, где чистый эмпирик видит разрозненные факты, эмпирик-философ усматривает отражение закона»¹. Эти рассуждения Проппа взяты из его полемики с Леви-Строссом. Значимо в данном признании то, что Пропп последовательного структуралиста Леви-Стросса (являющего своим творчеством посредническое звено между ранним и поздним структурализмом) безоговорочно причисляет к философам.

Настаивая на том, что структуралистская концепция науки – это все-таки *философский уровень* рассмотрения проблем науки, мы должны при этом осознавать, что это особая философия, которая далека от метафизических способов философствования и тех ее разновидностей, которые вырастают собственно из самой философии. Те, кто настроен на волну только этих разновидностей философии, будут отстаивать *нефилософский* характер структуралистских построений. Сошлюсь на аргументы сторонников подобной позиции. У одного из них мы находим рассуждения такого рода: «Вопросы о сущности поэтического творчества, о духе поэзии, ее магическом действии <...> – эти и подобные им вопросы становятся все больше анахронизмом в современной теории литературы <...> Это означает отказ от вопросов о „сущности“ поэзии и сосредоточение внимания исследователя на „способе ее существования“ в мире продуктов культуры. Другими словами, место прежней теории (или философии) поэзии занимает теория поэтического языка. Упомянутый процесс <...> начался примерно полвека на-

¹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 567.

зад, когда ясно обозначился интерес к литературному произведению, прежде всего, как к факту языка. Разработанная русскими формалистами концепция литературы как искусства слова отличалась ярко выраженной антиметафизической направленностью. Работы формалистов открыли современный „нефилософский“ этап изучения поэзии»¹. Я думаю, комментарии излишни: послылки данной точки зрения известны, ну а контраргументы мы, по сути, уже выразили, главным образом, продемонстрировав философское решение структуралистами вопроса о социальности науки.

3. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ СТРУКТУРАЛИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ НАУКИ

В изложении структуралистской концепции науки мы подошли к необходимости раскрыть ее содержание. И содержание ее мы будем раскрывать, опираясь, главным образом, на два текста. Это уже неоднократно цитированная нами работа Проппа «Структурное и историческое изучение волшебной сказки» и статья Ж. Делеза «По каким критериям узнают структурализм?»², в которой он попытался еще в 1967 г. подвести своеобразные итоги развития структуралистских идей. Выделяя критерии структурализма, стараясь каждый из критериев подтвердить текстуально, он обильно цитирует его представителей, сравнивает и сопоставляет их позиции. По ходу изложения будем привлекать имеющиеся в нашем распоряжении работы структуралистов, а также их критиков. Такой способ изложения позволит держать в поле зрения и ранний период – период зарождения структуралистских идей, и зрелую стадию развития интересующей нас концепции.

3.1. Особенности конструирования объекта гуманитарных наук

Первое. Структуралистская концепция науки отличается особым пониманием *объекта науки*, что в реальной практике научно-исследовательской деятельности связано с трансформацией традиционно разрабатываемых предметов гуманитарных наук в объекты структуралистской деятельности.

Своеобразие структуралистского подхода в рассмотрении гуманитарных сфер проявилось уже в деятельности т. н. «формальной школы»

¹ Славинский Я. К теории поэтического языка // Структурализм: «за» и «против». С. 256.

² Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Ж. Делез. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетея, 1999.

в русском литературоведении 10–20-х годов прошлого века («структуралистов-шестидесятников» также очень часто обвиняли в формализме). Один из лидеров «русских формалистов» В. Шкловский в своей знаменитой работе «О теории прозы» пытается совершить прорыв в литературоведении. Он не желает выяснять «паразитарную зависимость» художественных произведений от внешних по отношению к литературе факторов – от истории развития общества, культуры, идеологии или от творческих замыслов и психологических особенностей художников-творцов. Он видит задачу литературоведения в выявлении в художественных произведениях того, что делает их таковыми – в раскрытии автономных законов их эволюции; другими словами, он предлагал исследовать художественное произведение как собственно эстетический объект. Один из основателей Пражского лингвистического кружка, Я. Мукаржовский так оценивает новизну подобного подхода: «Шкловский <...> защищает принципиальный тезис о том, что свойство, делающее поэтическое произведение художественным творением, существенно отделяет его от любого коммуникативного высказывания и что именно это свойство должно стать главным предметом и стержнем научного изучения литературы»¹. Сам Шкловский ярко и образно выражает свое видение задачи литературоведения так: «Я занимаюсь в теории литературы исследованием внутренних законов ее. Если провести заводскую параллель, то я интересуюсь не положением мирового хлопчатобумажного рынка, не политикой трестов, а только номерами пряжи и способами ее ткать»². А нас в данном случае интересует сам замысел – представить литературный процесс как некую замкнутую целостность, сознательно изолированную от внешних факторов, подчиненную внутренним законам. Параллель с заводом не случай – на – Шкловский хотел продемонстрировать реальность выстроенного таким образом объекта: ведь, в конечном счете, результат деятельности прядельного завода зависит от производственного процесса. Эстетический объект сам по себе столь же реален, как и производственный процесс. Номера пряжи и способы ткать – вот она устойчивая составляющая производственного процесса. Подобным же образом должна быть вычленена реальная структура художественного произведения, которая позволит обнаружить законы его функционирования именно как эстетического объекта. И эта направленность мысли присутствует во всех последующих исследованиях структуралистов.

¹ Мукаржовский Я. К чешскому переводу «Теории прозы» Шкловского // Структурализм: «за» и «против». С. 28.

² Шкловский В. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. С. 5–6.

Так, Пропп занимался исследованиями в области литературоведения, а конкретно – в рамках традиционного фольклора он изучал русскую волшебную сказку. Он отмечал, что ему удалось за счет использования средств формализации, математизации и моделирования обнаружить определенные закономерности построения этой разновидности сказок. Принимая во внимание характер проведенного им исследования, он отнес его к уровню *теоретической* поэтики. С помощью строгих методов ему удалось выстроить модель-схему волшебных сказок, которая воспроизводила все конструктивные (стабильные) элементы сказки, но не включала в себя элементы не конструктивные (переменные). Спустя четверть века, Пропп подводит итоги сделанному: «<...> стабильные элементы я назвал функциями действующих лиц. Цель исследования состояла в том, чтобы установить, какие функции известны волшебной сказке, установить, ограничено их число или нет, посмотреть, в какой последовательности они даются... Оказалось, что функций мало, форм их много, последовательность функций всегда одинакова, т. е. получилась картина удивительной закономерности. <...> Композицией я называю последовательность функций, как это диктуется самой сказкой. <...> одна и та же композиция может лежать в основе многих сюжетов, и наоборот: множество сюжетов имеют в основе одну и ту же композицию. Композиция есть фактор стабильный, сюжет – переменный. <...> совокупность сюжета и композиции можно было бы назвать *структурой* сказки»¹ – (курсив мой. – Н. Б.). Волшебная сказка, как разновидность повествовательной литературы, оказалась выстроенной в виде модели, которая по определенной схеме устанавливала отношения между устойчивыми элементами сказки – функциями действующих лиц. По его мнению, у других разновидностей сказок будут выявлены другие модели-схемы. Тем самым, традиционный предмет изучения литературы (сказка) предстала через свою структуру. Модель-схема (=композиция/сюжет (а по терминологии периода написания исследования – морфология)) есть не что иное, как знаковая система, включающая в себя элементы (функции-действия) и отношения между ними. Вот поэтому Пропп и пишет: «оказалось, что *понимание искусства как некоей знаковой системы*, прием формализации и моделирования, возможность применения математических вычислений уже предвосхищены в этой книге, хотя в то время, когда она создавалась, не было того круга понятий и той терминологии, которыми оперируют современные науки»² – (курсив мой. – Н. Б.).

¹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 574–576.

² Там же. С. 566.

Традиционный фольклор, который в начале XX в. был в «полном загоне» (по выражению Проппа) был поднят на уровень современных исследований благодаря тому, что волшебная сказка (как одна из его разновидностей) была смоделирована в виде структурного объекта и, тем самым, вошла в обойму теоретической поэтики.

Как эта отличительная черта структуралистской концепции – особое моделирование предмета исследования – предстает в поздний период ее развития? Для ответа на данный вопрос обратимся к названной выше статье Делеза. Он считает, что структуралисты, к какому бы материалу они ни обращались, всюду видят только языковые структуры: в бессознательном, телесном, мифах, истории религии или науки, даже в вещах – всюду они обнаруживают язык знаков. В подтверждение приведем одно очень характерное суждение представителя позднего структурализма Цв. Тодорова. Он считает, что «нельзя представить себе ничего „внешнего“ по отношению к языку и знаку. Жизнь – это био-графия, мир – это социо-графия, и нигде мы не найдем ничего „экстрасимволического“ или „доязыкового“».¹ Поэтому исходный критериальный признак структурализма, по Делезу, – «это открытие и признание третьего порядка, третьего царства: царства символического».² Символическому миру (миру языка или знаковых систем) он отводит третье место по счету, потому что он не сводим к двум другим, уже хорошо изученным в философии – реальному (=объективной реальности) и воображаемому (являющемуся лишь в виде образов) мирам, которые охватывают собой, казалось бы, все существующее. Третий по счету – не значит третий по значимости. Напротив, Делез характеризует его в приоритетном контексте: «Первый критерий состоит в следующем: в полагании символического порядка, который не сводим ни к порядку реального, ни к порядку воображаемого и является более глубоким, нежели они».³ Вот на что претендуют структуралисты: на открытие такого пласта исследуемых предметов, который не сводим к тем, на которых работала предшествующая наука, и считала к тому же только их в принципе возможными. Знаково-символические, языковые структуры – это нечто атрибутивное предмету любой науки, но лежащее не на поверхности, а в его глубине. Больше того, в глубине залегающие знаково-символические структуры, определяют порядок реального и воображаемого.

¹ Тодоров Цв. Поэтика // Структурализм: «за» и «против». С. 98.

² Делез Ж. Указ. соч. С. 135.

³ Там же. С. 137–138.

Именно в таком ракурсе видит Делез структуралистское моделирование объекта. При этом он ссылается на примеры, взятые в широком разбросе, который охватывает самых разноплановых представителей структурализма. Он пишет: «<...> по ту сторону слова, взятого в реальности его звуковых частей, и по ту сторону связанных со словами образов и понятий, структуралистский лингвист открывает элемент совсем иной природы – структурный объект <...> По ту сторону истории людей и истории идей Мишель Фуко находит более глубокое, подземное основание, которое является предметом дисциплины, названной им археологией мысли. За реальными людьми и их реальными отношениями, за идеологиями и воображаемыми отношениями Луи Альтюссер открывает более глубокую сферу – объект науки и философии. В психоанализе у нас есть уже много отцов: прежде всего реальный, но также и образы отца. И все наши драмы происходят в напряженности отношений между реальным и воображаемым. Жак Лакан открывает третьего, более фундаментального отца – символического, то есть Имя-отца»¹.

Итак, везде со структурным уровнем объекта он связывает нечто «глубокое», «подземное», «фундаментальное», лежащее в основании. В разных социально-гуманитарных науках, традиционно развивающихся (лингвистика, идеология, экономика) или вновь появляющихся (психоанализ, «археология мысли» (и даже таких, как история безумия у того же Фуко)), наряду с реальными и воображаемыми (для нас привычнее звучит – идеальными) отношениями, структуралисты открывают новые сферы, с которыми связывают новые отрасли знания, как то: структурную лингвистику, «символический психоанализ», «структурную экономику», «структурную идеологию» и пр. (в кавычки взяты названия тех областей гуманитарных наук, которые в таком наименовании не фигурируют ни в классификаторах наук, ни в межнаучном общении, но по сути (а точнее, по логике Делеза) существуют, являясь либо разделами уже хорошо устоявшихся наук (так, «символический психоанализ», безусловно, является важной составляющей возникшего уже в начале XX столетия и до сих пор весьма популярного психоанализа как такового), либо будучи тесно связанными с какой-то конкретной персоной (так, «археология мысли» ассоциируется, в первую очередь, с именем Фуко)).

Важность выделенного Делезом критерия структурализма по-своему подтверждает и наш соотечественник, который был свидетелем развития и раннего структурализма, и его волны 60-х гг. Речь идет о Лотмане, имеющем значимые достижения в структуралистском ви-

¹ Делез Ж. Указ. соч. С. 136.

дении культуры. Его исходное философско-мировоззренческое положение можно выразить следующим тезисом: «мы погружены в пространство языка. Мы <...> не можем вырваться из этого пространства, которое нас просто обволакивает, но частью которого мы являемся и которое одновременно является нашей частью»¹. Выходит, что язык обладает таким способом существования, за пределы которого человеку невозможно вырваться, и это необходимо учитывать в науках о человеке, т. е. в гуманитарных науках. Тогда и центральное понятие гуманитаристики – «культура» – должно обрести языковой статус, и в лотмановской «Семиосфере» мы находим такую трактовку понятия культуры: «можно себе представить культуру как структуру, которая погружена во внешний для нее мир, втягивает этот мир в себя и выбрасывает его переработанным (организованным) согласно структуре своего языка. Однако этот внешний мир, на который культура смотрит как на хаос, на самом деле тоже организован. Организация его совершается соответственно правилам какого-то неизвестного данной культуре языка»². Как видим, в интерпретации Лотмана культура предстает как языковая структура, которая живет по законам структурного типа объектов.

Важность раскрытого критериального признака структурализма для данной концепции фиксируется и Бартом, когда он в статье «Структурализм как деятельность» настаивает на том, что «что структурализм по самой своей сути является моделирующей деятельностью»³. Отметим сходство понятий, использованных для характеристики структуралистского способа исследования Проппом и Бартом, – и тот и другой говорят о моделировании, о реконструкции исходного предмета и построении на его основе модели, раскрывающей скрытые и невидимые структуры.

Выявленный критериальный признак структурализма тянет за собой и другие отличия данной концепции науки. Одно из существенных логических последствий структуралистского моделирования объектов гуманитарных наук связано, как мне представляется, с формированием особой *структуралистской онтологии*.

3.2. Структурализм и гуманитарная картина мира

Второе отличие структуралистской концепции науки мы видим в том, что данная концепция не только не ограничивается анализом методов, но мы обязаны ей выработкой особой онтологии – созданием

¹ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 102.

² Там же. С. 117–118.

³ Барт Р. Структурализм как деятельность. С. 254.

научной (что очень важно) *гуманитарной картины мира*. В этом смысле структурализм есть разрыв с традицией гносеологизированной философии. Нам и предстоит выяснить, в каком смысле структуралистская концепция науки является особой онтологией, т.е. гуманитарной картиной мира?

Онтологическая составляющая структурализма, очевидно, завязана на понимании *структуры и трактовке ее статуса*. Из характеристик структурного объекта, изложенных ранее, следует, что структуры – это какой-то особый мир.

Выход исследователей на уровень структурных образований и их теоретическое предъявление профессиональному кругу было, по-видимому, поводом для ярых обвинений в формализме авторов структуралистских работ. Не случайно поэтому такой ярлык одним из первых был навешан на произведения отечественных литературоведов 10–20-х годов, которые и известны в литературе как «русские формалисты», поскольку именно они впервые представили особость структурного мира. По-видимому, структуру каким-то образом раскрывали через форму (раз их обвиняли в формализме), поскольку всегда новое сначала предстает через старое, уже известное.

Так, по мнению Мукаржовского и Шкловского, именно в понятии формы кодируют структуру, когда утверждают, что «литературное произведение есть чистая форма, оно есть не вещь, не материал, а отношение материалов. И как всякое отношение, это отношение нулевого измерения. Безразличен масштаб произведения... Шутливые, трагические, мировые, комнатные произведения, противопоставления мира миру или кошки камню равны между собой»¹. Хотя акцент сделан на чистой форме, но ей дается такая трактовка, что она не отрицает содержания: ведь в форму теоретик включает и композицию, понимая как организация смысловой стороны произведения. Мы не будем здесь входить в тонкости анализа произведений Шкловского пражским структуралистом. Для прояснения онтологического статуса структуры важно лишь отметить, что литературное произведение как эстетический объект существует, выражаясь языком классической философии, не субстанциально (не как вещь и не как материал), а реляционно (как отношение). Таким образом, мы видим, что способ существования структуры выявляется в категориальном контексте «форма-отношение», «форма – содержание – композиция».

Структуралистские идеи развиваются в данном направлении и дальше. Любопытный материал подбрасывает упомянутая ранее по-

¹ Шкловский В. Указ. соч. С. 226.

лемика Леви-Стросса с Проппом (60-е гг.). Обратим внимание на то, что является центральным вопросом дискуссии (в концентрированном виде он представлен в названии статьи Леви-Стросса «Структура и форма»). У Леви-Стросса мы находим: «Сторонников структурного анализа... нередко обвиняют в формализме. Говорить так – значит упускать из виду, что формализм – это самостоятельная доктрина, с которой, не отрицая своей преемственности, структурализм все же расходится в силу весьма различного отношения обеих школ к категории конкретного. В противоположность формализму, структурализм отказывается противопоставлять конкретное абстрактному и лишь абстрактному придавать привилегированное значение. *Форма* определяется через свою противопоставленность инородному ей материалу; *структура* же не обладает отличным от нее содержанием: она и есть содержание в его логически организованном виде, причем сама эта организация рассматривается как факт реальной действительности»¹.

Что важно в высказывании Леви-Стросса. По меньшей мере, он не отрицает преемственности структурализма с формализмом – значит, понимание структуры вырастает из понимания формы. Но при этом он считает, что у формалистов форма противостоит содержанию (понятому как материал), а вот у структуралистов структура включает в себя и содержание, и форму, как логическую упорядоченность самого содержания, и поэтому столь же реальную, как и содержание. Леви-Стросс вводит в оборот еще одну пару традиционных категорий для обозначения структуры – «абстрактное-конкретное» и придает ей особое значение. По его представлениям, формализм преувеличивает значение абстрактного и отрывает его от конкретного, тогда как структурализм трактует структуру через призму диалектики абстрактного и конкретного, а это значит: абстрактное вне конкретного не существует, абстрактное лишь способ раскрытия конкретного (так во всяком случае следует из контекста его рассуждений).

В своем ответном слове на обвинения в формализме Пропп пытается раскрыть способ существования структуры. Он согласен с тем, что формализм – это отрыв формы от содержания, но при этом он отказывается рассуждать о категориях «содержание-форма» только на уровне философских обобщений и переводит разговор в плоскость предмета своего научного интереса – волшебных сказок. Формальное изучение, по его мнению, заключается в анализе только отдельных сюжетов (которых существует бесчисленное множество), когда не видят связи между ними, и каждый сюжет интересен сам по себе. Он считает,

¹ Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 400.

что «для формалистов целое есть механический конгломерат из разрозненных частей. Соответственно в данном случае жанр волшебной сказки представляется как совокупность не связанных между собой отдельных сюжетов. Для структуралиста же части рассматриваются и изучаются как элементы целого и в их отношении к целому. Структуралист видит целое, видит систему, там, где формалист ее видеть не может. То, что дается в „Морфологии“, дает возможность межсюжетного изучения жанра как некоего целого, как некой системы, вместо изучения посюжетного <...>»¹. Как видим, Пропп с понятием формы связывает понятие структуры (системы) и со своей стороны раскрывает форму через понятия «целое» и «часть». Структуралистский метод позволяет выплыть из чистой конкретики, аналитичности и дробности и высветить специфику такого эстетического объекта как жанр волшебной сказки в ее целостности. И далее, в контексте его подхода (в котором он раскрывал понятия сюжета, композиции, функции, переменных и постоянных факторов и др.) он поясняет: «Если сюжет можно назвать содержанием, то композиция содержанием никак названа быть не может. Так мы логически приходим к заключению, что композиция относится к области формы прозаического произведения. С этой точки зрения в одну форму можно уложить разное содержание. Но... композиция и сюжет неразделимы... сюжет не может существовать вне композиции, а композиция не существует вне сюжета. Так мы на нашем материале приходим к подтверждению общеизвестной истины, что форма и содержание неразделимы <...> если форма и содержание неразделимы и даже одноприродны, то тот, кто анализирует форму, тем самым анализирует и содержание. В чем же тогда грех формализма <...>?»² Значит, Пропп отменяет обвинения в том, что он формалист, отрывающий форму от содержания, а, с другой стороны, он сближает структурализм с формализмом и не считает зазорным отнести эту позицию и к себе, когда форма (композиция) рассматривается в единстве с содержанием (сюжетами) и именно форма позволяет выявить закономерности в функционировании содержания. (Позиция один к одному по своей сути совпадает с тем, на чем настаивал сам Леви-Стросс). Пропп, как формалист-структуралист, считает, что «совокупность сюжета и композиции можно было бы назвать структурой сказки»³. Столь же убедительно развенчивает наш исследователь критику его подхода за абстрактность. Да, «композиция реально не существует в той же сте-

¹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 572.

² Там же. С. 579.

³ Там же. С. 576.

пени, в какой в мире вещей не существует общих понятий: они есть только в сознании человека»¹, но эта абстракция выделена из живого материала сказок, она вся пропитана конкретикой («моя модель соответствует тому, что моделируется, она основана на изучении материала»², – пишет он) и не является самоцелью – эта абстрактная схема позволяет чисто математически рассчитать множество всех возможных комбинаций сюжетов.

На что стоит обратить внимание в характеристиках структуры Проппом. Он также сопоставляет структурный способ существования с формой и содержанием объектов, временами понимая под структурой их единство, а иногда отождествляя структуру с формой как законом организации содержания. Структуру он также сравнивает со способом существования общих понятий – она является некой абстракцией, но при этом полностью погруженной в конкретику.

Нас во всей этой полемике в первую очередь интересует категориальное описание особенностей *структурного* существования. Выявленные моменты смогут предстать во всей их значимости, когда нам удастся осветить интересующий нас вопрос в контексте позднего структурализма (и здесь, конечно, ограничиваться одним Леви-Строссом было бы явно недостаточно). Обратимся к Делезу, обобщающему и подытоживающему структуралистские идеи именно в интересующем нас ключе.

Признание им символического характера структур – это только исходное звено данной им (систематизированной из многих позиций) трактовки. Далее, в близком к только что рассмотренному контексту категорий он рассуждает: «она (речь идет о структуре. – Н. Б.) не имеет ничего общего с *формой*, так как структура нисколько не определяется автономностью целого, его богатством по сравнению с частями <...>: наоборот, структура определяется природой некоторых атомарных элементов, которым предначертано учесть одновременно формирование целостностей и вариацию их частей»³. В этой фразе присутствует, казалось бы, отрицание того, что по своему онтологическому статусу структура является формой, но мы уже видели, что форма может пониматься по-разному. В данном случае Делез отрицает то, что структуру можно отождествить с такой формой, которая отвечает лишь за целостное состояние объекта, но полностью равнодушна к его частям. Он отстаивает такое понимание структуры, при котором есть взаимо-

¹Пропп В. Я. Указ. соч. С. 576.

²Там же. С. 577.

³Делез Ж. Указ. соч. С. 138.

зависимость частей и целого. Но в вышеизложенном подходе Проппа мы, как раз, и обнаружили подобную взаимозависимость, при этом для него целостность (композиция волшебной сказки) не задана извне – она определена устойчивыми отношениями между поступками действующих лиц (названных им функциями). Функции и являются у него «атомарными элементами», поскольку число их ограничено (значит, порядок между ними установить можно), а проявлений много (вот вам и вариация частей). Так что в данной характеристике Делеза не отрицается (а даже, наоборот, подтверждается) та категориальная развертка структуры, о которой речь шла ранее.

Когда Делез специально оговаривает, что структура «не имеет общего с *сущностью*»¹, и поясняет это тем, что она представляет собой некое «комбинационное единство», построенное на «формальных элементах» (которые значимы только своей элементарностью и ничем больше), то он только в современной терминологии (прошедшей через все тонкости системно-информационных технологий) подтверждает необходимость дополнения категориального блока «форма-содержание» понятиями «целое-часть», система-элемент».

Параллели с ранними исследованиями структуралистов невольно возникают и при обнаружении им других характеристик структур. Когда он пишет, что «никто лучше Луи Альтюссера не обозначил статус структуры как равный самой „Теории“: символическое следует понимать как производство исходного и специфического теоретического объекта»², то как не сопоставить эту оценку с признаниями абстрактности структуры, сравнением ее статуса со статусом общих понятий (они существуют только в сознании человека). Но современная наука наработала новую систему терминов для обозначения этого аспекта существования структуры. И Делез воспользовался этими новыми работками, что подтверждает следующий пассаж из его рассуждений: «Возможно, слово „виртуальность“ точно обозначит способ существования структуры, или теоретического объекта. При том условии, если это слово лишить всей неопределенности; так как виртуальное имеет собственную реальность, которая, однако, не смешивается ни с актуальной реальностью, ни с настоящей или прошлой актуальностью; оно обладает собственной идеальностью, которая не смешивается ни с возможным образом, ни с абстрактной идеей. Скажем о структуре: *реальна, не будучи актуальной, и идеальна, не будучи абстрактной*. <...> Извлечь структуру области означает определить целиком виртуальность сосу-

¹ Делез Ж. Указ. соч. С. 138.

² Там же.

существования, которая предшествует существам, объектам и произведениям данной области. Любая структура является множественностью виртуального сосуществования»¹.

Ведь дело не только в погоне за новомодными терминами. В случае со структурой понятие «виртуального существования» проясняет, как мне представляется, более тонкие механизмы, чем простое признание в ней статуса общих понятий или теоретического объекта. На примере творчества Проппа введение данного понятия (виртуальности) не кажется надуманным. Композиция как схема-закон построения волшебных сказок реальна, но впервые-то появляется только в голове ее открывателя (даже не изобретателя – ведь он ее не выдумал), поэтому она идеальна. Но при своей всей идеальности, она не является извлечением только какой-то одной стороны волшебных сказок (формируя, например, понятие «цвет» мы отвлекаем, абстрагируем цветность от многочисленных предметов и явлений) – она берет целостность сказки через призму ее постоянных и переменных. Поэтому в виртуальном существовании идеальность – это идеальность не абстрактного, а конкретного. Виртуально существующие структуры погружены во множественность конкретного. Возражая Леви-Строссу, Пропп неоднократно подчеркивал, что за спиной его исследования тысячи обработанных им сказок – значит, в скромно названной им «композиции волшебной сказки» спрессовано это множество, и в любой момент оно (или его часть) может быть развернуто.

И все-таки, при всей важности отмеченных отличий структурной реальности (теперь такое словосочетание допустимо, поскольку мы выявили тождественность структурного способа существования и виртуальной реальности) мы больше шли по пути оправдания использования традиционных категорий для ее описания. Но если руководствоваться логикой выделения, в первую очередь, наиболее значимых признаков структуры, то, будучи уже со второй половины XX столетия активно втянутыми в системно-структурную проблематику, мы не можем не сознавать сопряженность структуры с *элементами*. В чем своеобразие структуралистской версии в раскрытии взаимозависимости структуры и элементов?

Анализируя опыт структуралистских исследователей, Делез приходит к выводу, что элементы (атомарные единицы) в их построениях имеют *формальный характер*, поскольку они сами по себе ничего не значат (не важна ни их внутренняя, ни внешняя природа). В таком случае, для чего нужны и что фиксируют формальные элементы? Вся их роль

¹ Делез Ж. Указ. соч. С. 148.

заключена в том месте, которое они занимают по отношению к другим элементам. Но если структура создается порядком взаимоотношений элементов, то структурность в собственном смысле слова и есть «...пространство <...>, чистый *spatium*, постепенно конституируемый в качестве порядка соседства, где понятие соседства имеет прежде всего порядковый смысл»¹. Местоположение (топос), порядок, комбинация, композиция, отношение в данном случае взаимозаменяемые понятия.

Делез подтверждает философичность структурализма, наличие в нем определенной картины мира такой оценкой: «Структурализм неотделим от новой трансцендентальной философии, где места берут верх над тем, что их заполняет»².

Вчитываясь еще раз в определение Шкловского по поводу того, в каком смысле литературное произведение есть чистая форма (чистая форма являет собой только отношение материалов, полностью отстраненное от всех их особенностей), нельзя не признать, что другими словами (вместо материалов – формальные элементы; вместо чистой формы – порядок отношений), но выражена та же суть открытой структурализмом реальности. Делез не добавляет ничего принципиально нового к тому, что было обнаружено отечественным теоретиком литературы, когда отмечает, что «любая структура представляет два следующих аспекта: систему <...> отношений, по которым <...> элементы взаимно определяются, и систему единичностей, соответствующую этим отношениям и очерчивающую пространство структуры»³. Подчеркиваю эти моменты для того, чтобы еще раз заявить об идейном родстве представителей ранней и позднее волны структурализма.

Формальность элементов не единственный существенный для структурализма признак элементов. Делез настаивает и на *символической природе элементов*, и это вполне логично, если вспомнить, что для него структуры являют собой некое «символическое царство» и «символический порядок». Что несет в себе характеристика элементов как символических? Если акцент на формальных элементах заставляет выявлять порядок их связи (структурность, целостность, системность), то сдвиг внимания на символичность элементов позволяет увидеть в каждом из них потенциальное множество закодированных ими реалий (счастливый конец, которым неизбежно заканчиваются волшебные сказки в каждой из них имеет свое проявление; элементы семиосферы культуры чрезвычайно отличаются не только у куль-

¹ Делез Ж. Указ. соч. С. 139–140.

² Там же. С. 140–141.

³ Там же. С. 145.

тур Востока и Запада, но и в рамках каждого из данного типа культур и т.д.). Вот поэтому Делез и отмечает, что «символические элементы воплощаются в реальные существа и объекты рассматриваемой области; <...> отношения актуализируются в реальных отношениях между этими существами»¹, – и далее, – «<...> символические элементы и отношения между ними определяют природу существ и объектов, которые из них следуют»². Символизм элементов – показатель их способности мультиплицироваться, т.е. размножаться, но не биологически, а в смысле превращения в некое множество.

Виртуальность существования, композиционность (комбинированный характер) как присутствие некоего порядка отношений между элементами, способность к мультипликации – все эти признаки структуры задают контекст *игровой ситуации*. Игровой момент в онтологии структурализма отмечают многие представители данного направления. Сошлюсь только на некоторых из них. Так, по поводу исследований русских формалистов-структуралистов представитель Пражского лингвистического кружка пишет: «Структурализм <...> настаивает на требовании, чтобы научное изучение не рассматривало свой материал как статический и раздробленный хаос явлений, понимало бы каждое явление как равнодействующую и источник динамических импульсов, а целое как сложную взаимную *игру сил*»³ – (курсив мой. – Н. Б.). Подобная оценка интересна вдвойне: она говорит о том, что структуралисты 30–40-х гг. рефлексировали игровой момент в структурных исследованиях и что он присутствовал в самых первых структуралистских изысканиях. Чтобы конкретнее представить себе этот игровой момент приведу одну фразу Проппа. У него есть такой ход мысли: «<...> исходя из схемы, можно самому сочинять бесконечное количество сказок, которые все будут строиться по тем же законам, что и народная»⁴. А чтобы не исказить структуралистской онтологии, добавим к сказанному им следующее: здесь совершенно неважно, что речь идет об игре человеческой мысли – давайте заменим человека компьютером (он по заданным правилам выдаст еще большее количество новых вариантов, чем человеческий интеллект). Делез также обращает внимание на «пристрастие структурализма» к игре и трактует это сходным образом.

Выделенные признаки структуры раскрывают ее только с *внутренней стороны*. Но ведь в любой онтологии возникает вопрос: «А что про-

¹ Делез Ж. Указ. соч. С. 145.

² Там же. С. 146.

³ Мукаржовский Я. Указ. соч. С. 35.

⁴ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 577.

исходит снаружи? Что лежит вне структуры?» Другими словами, не смотря на то, что структурализм уже с самого начала был настроен выяснять лишь специфику любого *данного* явления, вопрос о том, что лежит вне изучаемого структурного объекта, – далеко не праздный. И мы находим ответы на него на разных этапах структурализма.

Приведем довольно пространное рассуждение Я. Мукаржовского, в котором он, как нам представляется, развивает позицию В. Шкловского именно по интересующему нас вопросу: «<...> то, что находится вне литературы, но связано с ней, не представляет само по себе хаос, а подчиняется строгому порядку и обладает собственным закономерным развитием <...> Область социальных явлений, в которую в качестве ее элемента входит литература, складывается из множества рядов (структур), развивающихся самостоятельно; таковы, например, наука, политика, экономика, общественное расслоение, язык, мораль, религия и т.д.; но, несмотря на свою автономность, отдельные ряды воздействуют друг на друга. Если мы в качестве исходного пункта возьмем любой из них с целью изучения его функций, т.е. воздействия на иные ряды, то окажется, что и эти функции составляют структуру, что и они постоянно перегруппировываются и взаимно уравниваются <...> Но нельзя также недооценивать основополагающее значение и особый характер специфической функции данного ряда <...>, поскольку при полном ее подавлении ряд перестал бы быть самим собой (например, поэтическое искусство – искусством)»¹.

Чешский структуралист по сути дела демонстрирует нам «царство структур». Каждая из сфер человеческой деятельности – наука, экономика, религия, политика и др., в свою очередь, являются собой структуры и могут быть промоделированы в качестве структурных объектов. Но, кроме того, функции этих структурных рядов и их взаимозависимости также представляют собой структуру (напомню, что элементами композиции Проппа являются именно функции (поступки героев сказки)). Связь структур подобна принципу «матрешки». Структура, связывающая между собой ряды, является внешней по отношению к структурам каждого отдельного ряда, но нет ничего внешнего по отношению к структурам вообще, потому что можно предположить существование определенной структуры, упорядочивающей разные виды человеческой деятельности (как некую структуру структур) и тем, что ею не является, а находится за ее границами, поскольку не удовлетворяет порядку отношений именно данной сверхструктуры и т.д. Так, например, семиосфера Лотмана – это структура структур в пределах человеческой

¹ Мукаржовский Я. Указ. соч. С. 34–35.

культуры: «Культура в целом может рассматриваться как текст. Однако исключительно важно подчеркнуть, что это – сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию „текстов в текстах“ и образующий сложные переплетения текстов»¹.

Введение внешних по отношению к каждой данной структуре рядов позволяет, по мнению Мукаржовского, снять оппозицию структурализма и традиционного литературоведения, которое тем и занималось, что анализировало влияние различных внешних факторов на художественные произведения. Вот поэтому он включает в поле деятельности структуралистов-литературоведов, в т. ч. и социологию литературы, но, конечно, трансформированную в ключе структуралистских принципов.

Близкие идеи мы обнаруживаем и у поздних структуралистов. Делез, проанализировав все вышеизложенные характеристики структуры, все-таки замечает: «мы смогли определить структуру только наполовину. Она начнет двигаться, оживляться, лишь если мы воспроизведем ее вторую половину»², – он имеет в виду именно внешнюю сторону существования структур. Для ее введения он использует понятие «серии». Он описывает ее так: «символические элементы, взятые в <...> отношениях, с необходимостью организуются в серию»³. Каждая данная серия соотносится с другой серией, которая создается другими элементами и другими отношениями. В таком случае «любая структура серийна, мультисерийна и не функционирует без этого условия»⁴. Значит, Делез предлагает нам воспринимать каждую структуру как *многоструктурную* – тогда внешнее входит во внутреннее, а внутреннее вбирает в себя внешнее.

Логика рассмотрения структуралистской онтологии подталкивает к постановке вполне законного вопроса. Если «царство структур» – продукт моделирующей деятельности человека (Барт, например, очень зримо рисует двухактную процедуру моделирования – членение или деконструкция (исходного объекта) и монтаж (уже структурного объекта)), то нельзя ли предположить, что за появление этого царства несет ответственность человек, что именно он является его творцом?

Знакомство с текстами структуралистов показывает, что подобный вывод был бы поспешным. Напротив, структурализм вступает в оппозицию ко всей новоевропейской классической философии тем, что нивелирует основополагающий статус субъекта. Именно в этом

¹ Лотман. Ю. М. Указ. соч. С. 72.

² Делез Ж. Указ. соч. С. 155.

³ Там же.

⁴ Там же.

философскую миссию структурализма видел Фуко при всем не простом его отношении к данному подходу: «традиция, идущая от *Соссюра* к *Леви-Строссу*, стала стратегической точкой опоры для того, чтобы *поставить под вопрос* теорию субъекта»¹. Как и остальные представители данного подхода, Фуко настаивает на бессознательном характере структур, он писал об анонимном характере структурированных норм опыта, а в более поздний период, когда место понятия структуры у него занимает дискурс, мы обнаруживаем, что ему (дискурсу) все-таки приписываются признаки структуры: «<...> дискурсы должны рассматриваться прежде всего как ансамбли дискурсивных событий <...> событие – это и не субстанция и не акциденция, не качество и не процесс; конечно же, событие – не из порядка тела. И, однако, оно вовсе не является нематериальным; именно на уровне материальности оно всегда производит эффект или является эффектом; оно имеет место и состоит в отношении, в сосуществовании, в дисперсии, в отсеве, в накоплении и отборе материальных элементов»². Как видим, у Фуко в его «ансамбле дискурсивных событий» налицо все признаки структуры, и главный из них – материальность (материальность элементов, материальность отношений между ними). Порядок структуры определяется не субъектом – он (порядок) ее атрибутивный признак, без которого вместо структуры или композиции перед нами бы предстал некий хаотический поток событий или явлений.

Вот эту сложную идею о кардинально ином статусе человека в мире структур (его не субъектном положении) глубоко, просто и, вместе с тем, содержательно выразил Пропп. В завершении статьи он пишет: «Однако методы, предложенные в этой книге до появления структурализма, как и методы структуралистов, стремящихся к объективному и точному изучению художественной литературы, все же имеют свои границы применения. Они возможны и плодотворны там, где имеется повторяемость в больших масштабах. Это мы имеем в языке, это мы имеем в фольклоре. Но там, где искусство становится областью творчества неповторимого гения, применение точных методов только тогда даст положительные результаты, если изучение повторимости будет сочетаться с изучением единственности <...>»³. Значит, структурный уровень существования бессубъектен не по прихоти исследователя, а он именно таким образом – без влияния субъектов – и формировался. Ведь повторяемость в больших масштабах и позволяет обнаружить

¹ Цит. по: Табачникова С. Указ. соч. С. 353.

² Фуко М. Воля к истине. С. 81.

³ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 583–584.

то, что воспроизводится от периода к периоду и поэтому является устойчивым; кроме того, большие временные интервалы позволяют подавать все от имени народа, так как индивидуальность попросту растворяется в общенародном гласе. Мифы, языки, обычаи (у Проппа есть книга «Русские аграрные праздники» (1963), в которой он с помощью структурного метода исследовал основные аграрные праздники, обнаружив и в них общую композицию), сказки, религии, системы родства, экономические и политические структуры – вот примеры явлений человеческой жизни, которые творились веками и тысячелетиями, при этом вопрос об их творцах попросту отпадает – их создавало человечество, этносы, нации или целые культуры.

После ясно выраженной мысли Проппа с трудом воспринимается один из последних критериальных признаков данного подхода, выделяемый Делезом: «Структурализм вовсе не является мыслью, уничтожающей субъекта, но такой, которая крошит и систематически его распределяет, которая оспаривает тождество субъекта, рассеивает его и заставляет переходить с места на место: его субъект всегда кочующий, он сделан из индивидуальностей, но внеперсональных, или из единичностей, но доиндивидуальных»¹. В этой оценке, как мне представляется, выражена некоторая парадоксальность существования структур по отношению к человеку как субъекту: с одной стороны, признается зависимость структур от субъекта, а с другой – данная зависимость отрицается. И эта двойственность, по-видимому, неизбежна. Ведь все, что связано с человеческим бытием так или иначе пронизано его деятельностью, при этом нельзя не понимать, что нет некоего человека вообще, а все создается конкретными личностями. Но вот уровень структурного существования таков, что в нем личностное растворяется (воспользуемся терминами Делеза: распределяется, рассеивается, крошится, кочует) во «внеперсональном», внесубъектном. Или, как считал Фуко, речь должна идти о том, «чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса»².

3.3. Особенности исторического подхода в структурализме

Эти объяснения вплотную подводят к пониманию *значимости для структуралистов исторических исследований*, которые должны раскрывать механизмы формирования структур. Сама постановка данной проблемы кому-то покажется неуместной, ведь в сознании

¹ Делез Ж. Указ. соч. С. 170.

² Фуко М. Воля к истине. С. 39.

многих прочно засела мысль, что структурализм – это антиисторизм. Напротив, знакомство с текстами структуралистов показывает, что они не только были не чужды исторического взгляда, но смогли предложить оригинальную методологию исторического подхода, и поэтому онтология структурализма, вне всякого сомнения, включает в себя момент историзма. Для того чтобы подтвердить сказанное, сошлюсь на творчество Фуко. Мне представляется, что с конца 60-х гг. он делает акцент именно на историческом аспекте существования структур. Все его работы – «Слова и вещи», «История безумия в классическую эпоху», «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», «История сексуальности» – это все конкретные приложения его археологии как оригинального способа исторического исследования. От исторической методологии Фуко не только не отказывался, больше того, он настаивал на ней, когда аналитики его творчества по каким-либо соображениям не обнаруживали ее.

При рассмотрении онтологии структурализма мы имеем возможность лишь подтвердить и наметить контуры своеобразия исторических воззрений данного подхода.

Начнем с Проппа, у которого и по данному вопросу позиция ясная и достаточно убедительная. Одним из признаков формализма (в качестве обвинения прозвучавшего в адрес В. Я. Проппа из уст К. Леви-Стросса) была названа неисторичность. Отвечая на это обвинение, отечественный исследователь ссылается на свою работу «Исторические корни волшебной сказки» (1946 г.). Автор дает разъяснения по поводу того, что представляет собой данная работа: «она начинается с изложения тех положений, которые развиты в «Морфологии» <...>, установив единство композиции волшебных сказок, я должен был задуматься о причине такого единства. Что причина кроется не в имманентных законах формы, а что она лежит в области ранней истории или, как некоторые предпочитают говорить, до истории, т. е. той ступени развития человеческого общества, которая изучается этнографией и этнологией, для меня было ясно с самого начала»¹. Его главная мысль при этом заключается в признании органической взаимосвязи «Морфологии» и «Исторических корней». Приоткрывая свою творческую лабораторию, он отмечает: «я не отвернулся от морфологического анализа, а стал искать исторические основы и корни той системы, которая открылась при сравнительном изучении сюжетов волшебной сказки. „Морфология“ и „Исторические корни“ представляют собой как бы две части или два тома одного большого труда. Второй прямо выте-

¹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 571.

кает из первого, первый есть предпосылка второго»¹. В таком случае, структурное изучение находит свое логическое завершение в исторических исследованиях, а, со своей стороны, исторические исследования предполагают выявленные структурные закономерности – иначе будет непонятно, что подвергается историческому изучению. Для Проппа структурное и историческое исследования представляют собой лишь этапы полноценного научного метода. Его описание того, каким может быть итоговый результат подобного творчества, весьма оригинален: «Только после изучения формальной системы сказки и определения ее исторических корней окажется возможным объективно и научно раскрыть заложенный в сказке интереснейший и весьма значительный мир народной философии и народной морали в их историческом развитии. В этом отношении сказка показала бы слоистое строение, наподобие слоям геологических отложений. В ней сочетаются древнейшие пласты, наряду с более поздними и современными»². Слоистое строение, выявленное историческим методом Проппа, аналогично археологическим слоям в исторических исследованиях Фуко.

Мы не будем обстоятельно развешивать использованное большинством структуралистов разграничение *синхронии* и *диахронии* – по сути два этих среза исследований тождественны тому разграничению структурного и исторического, которое провел Пропп. В подтверждение этого сошлюсь только на одну оценку Р. Якобсона. У него есть такое рассуждение: «Литературоведение, центральной частью которого является поэтика, рассматривает, как и лингвистика, два ряда проблем: синхронические и диахронические. <...> Синхроническую поэтику, как и синхроническую лингвистику, нельзя смешивать со статикой; <...> Любое современное состояние переживается в его временной динамике; с другой стороны, как в поэтике, так и в лингвистике при историческом подходе нужно рассматривать не только изменения, но и постоянные, статические элементы. Полная, всеобъемлющая историческая поэтика или история языка – это надстройка, возводимая на базе ряда последовательных синхронических описаний»³. Тут трудно что-либо добавить, поскольку параллели в идеях Проппа и Якобсона очевидны, только у одного суждения выстроены в предметной области фольклора, у другого – по поводу поэтики и лингвистики.

Вряд ли стоит умножать примеры на этот счет, обратим внимание на то, как обстоятельно прописан динамический (=историче-

¹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 571.

² Там же. С. 580.

³ Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». С. 196–197.

ский аспект) в «Семиосфере» Лотмана, у него можно найти примеры и обобщения такого рода: «Представление о том, что мы можем дать статическое описание, а затем придать ему движение, – <...> дурная абстракция. Статическое состояние – это частная (идеально существующая только в абстракции) модель, которая является умозрительным отвлечением от динамической структуры, представляющей единственную реальность»¹. Источник динамизма культурных систем он видит в их не замкнутости и считает, что этим-то и отличается поздний структурализм от раннего. Но по этому, последнему, пункту хотелось бы Лотману возразить. Разбирая ранее позицию Шкловского (а в данном вопросе к нему можно присоединить и Ю. Тынянова с его идеей функциональной корреляции системы литературы со смежными внелитературными системами), мы обнаружили у него признание структурных «рядов» (= серий, в терминологии Фуко и Делеза), которые находятся в функциональных зависимостях друг от друга. Разве это не свидетельство, по сути дела, не замкнутости структур, а значит, и источника их динамизма (по терминологии самого Лотмана)?

3.4. Структурализм как онтология языка

Отмеченные положения структуралистской онтологии логически следовали друг за другом так, что мы не могли прервать эту непрерывно текущую цепочку отличий, чтобы выделить еще один принципиально значимый момент и заявить структуралистскую онтологию как *онтологию языка*. Не будем здесь повторять квалификацию структурных объектов как языковых образований, называя так структуралистскую онтологию (онтологией языка), в данном случае хотелось бы обозначить в ней *место и роль смысла*. В гуманитарных науках, в конечном счете, все настроено на воссоздание смысла. Именно поэтому самые сильные обвинения в адрес структурализма (обвинения в формализме) сводились к тому, что в его исследованиях объект науки утрачивает всякий смысл. Приведу одно из таких критических замечаний. Хр. Тодоров как представитель марксистского литературоведения, оценивая через взгляды Барта структурализм в целом, писал в начале 70-х гг.: «Структурализм в языкознании придает исключительную важность тому, что можно непосредственно наблюдать, т.е. означающему <...> что же касается смысла, то последовательные структуралисты вообще не считают, что он может являться объектом языковедческого иссле-

¹ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 25.

дования»¹. Оценка очень характерная в том плане, что критики в упор не хотят признавать своеобразие структуралистской трактовки смысла. А ведь чтобы достичь объективности исследования, структуралисты вводят смысл в сам порядок связи материальных элементов (означающих). Весь смысл как раз и заключен в знаках и их местоположении – не нужен истолкователь, не стоит отыскивать контекст и пр. У того же Барта по поводу смысла мы находим такое рассуждение: «на <...> второй стадии моделирующей деятельности <...> разыгрывается не что иное, как своего рода борьба против случайности <...>; именно благодаря регулярной повторяемости одних и тех же единиц и их комбинаций, произведение предстает как некое законченное целое, иными словами, как целое, наделенное смыслом; лингвисты называют эти комбинаторные правила *формами*, и было бы весьма желательно сохранить за этим истрепанным словом его строгое значение»². Как видите, мы возвращаемся к тем категориям, с помощью которых раскрывали онтологический статус структуры. Смысл, порядок, композиция, закон связи элементов, форма – это все родственные понятия в данном случае.

В критериальных признаках структурализма Делез, безусловно, не мог обойти вопроса о смысле. И он говорит о нем, раскрывая его как оборотную сторону символической природы элементов, а это в его классификации второй критерий, по которому распознают структурализм. Он, будучи хорошо знакомым с творчеством структуралистов-шестидесятников и досконально зная вопросы, по которым они полемизировали друг с другом (а по вопросу о смысле мы можем найти у них, казалось бы, взаимоотрицающие позиции), тем не менее, выделяет наличность смысла как общую для всех структуралистов характеристику. Если есть структура, то есть и смысл – вот в каком аспекте представляется возможным говорить о наличности смысла. Хотелось бы назвать эту характеристику объективностью смысла, но Делез специально оговаривает, что символический мир нельзя относить ни к реальному (объективному), ни к воображаемому. Вот его обобщающее определение: «*смысл всегда следует из комбинации элементов*, <...> смысл – всегда результат, эффект: эффект не только в качестве продукта, но и как <...> языковой, позиционный эффект. <...> Для структурализма <...> имеется слишком много смысла, сверхпроизводство, сверхдетерминация смысла, всегда производимого в избытке посредством комбинации мест в структуре»³. И хотя в цитированных

¹ Тодоров Хр. Критика литературоведческих взглядов Р. Барта // Структурализм: «за» и «против». С. 381.

² Барт. Р. Структурализм как деятельность. С. 257.

³ Делез Ж. Указ. соч. С. 141.

словах Делеза не присутствует сам термин «наличность», тем не менее, именно она и подразумевается: наличие смысла определяется наличием элементов и отношений между ними – ведь смысл целиком и полностью явлен. Многосмыслие (или как говорил об этом Лотман, всякий смысл – это «глыба смысла») также наличествует в каждой данной системе. И Лотман заявляет это, когда пишет, что «семиотическое пространство <...> заполнено конгломератом элементов, находящихся в самых различных отношениях друг с другом: они могут выступать в качестве сталкивающихся смыслов, колеблющихся в пространстве между полной тождественностью и абсолютным не соприкосновением. Эти разноязычные тексты одновременно включают в себя обе возможности, то есть один и тот же текст может быть по отношению к некоему смысловому ряду в состоянии не пересечения, а к другому – тождества. Это разнообразие возможных связей между смысловыми элементами создает объемный смысл, который постигается в полной мере только из отношения всех элементов между собой и каждого из них к целому. Кроме того, следует иметь в виду, что система обладает памятью о своих прошедших состояниях и потенциальным «предчувствием» будущего. Таким образом, смысловое пространство многообъемно и в синхронном, и в диахронном отношении. Оно обладает размытыми границами и способностью включаться во взрывные процессы»¹.

«Объемность («многообъемность»), многосмыслие смысла – вот с чем предлагают работать в гуманитарных науках структуралисты и предлагают конкретные методы его обнаружения. Этим, как мне представляется, онтология языка лишний раз демонстрирует игровой момент структуралистской картины мира, который был ранее отмечен.

Отметим, что данный аспект структурализма наименее исследован в критической литературе.

На основании сказанного выделим *третье* отличие структуралистской концепции науки. Особое внимание среди гуманитарных наук структуралисты уделяют наукам о языке. Понятно, что это следствие трансформации изучаемых предметов в структуралистские объекты, которые представляют собой не что иное, как знаковые, языковые структуры. А закономерности их функционирования, в свою очередь, составляют предмет лингвистики, но тоже нетрадиционно понятой. Вот почему практически в каждой структуралистской работе отдается дань Ф. де Соссюру, который еще в 10-е гг. прошлого столетия попытался расширить границы традиционной лингвистики, обращенной только к структурам естественных языков, введя такую структурную

¹ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 146.

единицу как «означающее/означаемое» и предложив рассматривать знаковые системы в двух аспектах – «синхронии/диахронии».

Ведь революционное для гуманитарных наук открытие структуралистов заключается в том, что они могут выйти на столь высокий уровень обобщения (т.е. абстрагирования от конкретики), который свойствен лингвистической науке. Любопытное рассуждение на этот счет мы находим у Якобсона. В статье с привлекательным названием «Поэзия грамматики и грамматика поэзии»¹ он проводит аналогию между ролью грамматики в поэзии и ролью геометрического порядка в живописи, при этом он ссылается на подобное же сравнение, которое раньше его на десять лет провел Сталин в работе, о которой шла речь в начале статьи. Вот что он цитирует из сталинской книги: «<...> абстрагируясь от частного и конкретного, как в словах, так и в предложениях, грамматика берет то общее, что лежит в основе изменений слов и сочетаний слов в предложениях и строит из него грамматические правила, грамматические законы <...> В этом отношении грамматика напоминает геометрию, которая дает свои законы, абстрагируясь от конкретных предметов, рассматривая предметы, как тела, лишенные конкретности, и определяя отношения между ними не как конкретные отношения каких-либо конкретных предметов, а как отношения тел вообще, лишенных всякой конкретности»². Парадокс заключается в том, что, понимая, какой степени абстрактности можно достичь при исследовании явлений с помощью грамматических методов, лидер отечественного марксизма, тем не менее, спровоцировал идеологическую битву с формалистами, отголоски которой в виде огульного неприятия формализма слышны и по сей день.

Действительно, Якобсон в другой своей статье, написанной совместно с Леви-Строссом, подтверждает заявленный тезис, обнаруживая, например, принципиальное сходство лингвистических и мифопоэтических структур. Замысел своего совместного исследования они выразили так: «<...> лингвист и этнолог сочли необходимым объединить свои усилия и попытаться понять, как сделан сонет Бодлера, ибо независимо друг от друга, каждый в своей области, они столкнулись с дополнительными проблемами. В поэтическом произведении лингвист обнаруживает структуры, сходство которых со структурами, выделяемыми этнологом в результате анализа мифов, поразительно»³.

¹ Якобсон Р. Поэзия грамматики и грамматика поэзии // Семиотика. М.: Радуга, 1983.

² Цит. по кн.: Якобсон Р. Поэзия грамматики и грамматика поэзии. С. 473.

³ Якобсон Р., Леви-Стросс К. «Кошки» Шарля Бодлера // Структурализм: «за» и «против». С. 231.

Обратим еще раз внимание на название статьи Якобсона («Поэзия грамматики и грамматика поэзии»): в свете сказанного подтверждается возможность существования грамматики поэзии. А если обобщить заложенный в этой идее принцип, то можно сказать, что допустимо использование грамматических (а шире – лингвистических) средств в изучении самых разных конкретных областей науки, поскольку лингвистика и изучаемые ею языковые структуры достигают того же уровня обобщений, что и математика с исследуемыми ею математическими структурами. Если оценить опыт применения грамматических средств к художественно-поэтическим текстам, т. е. того, чем конкретно и занимались т.н. «русские формалисты», то мы должны будем обратиться к тому, что называли в этот период поэтикой. Не случайно ранние структуралисты много рассуждали о поэтике, как *теоретическом уровне* исследования повествовательных текстов. Цв. Тодоров с дистанции 60-х гг. в статье под названием «Поэтика» пытается показать, какую принципиальную новизну внесла структуралистская поэтика в исследование художественных произведений, в отличие от господствовавшей ранее герменевтической традиции, которая полагалась главным образом на процедуру интерпретации. Он считает, что, в отличие от герменевтической интерпретации отдельных произведений, теоретическая поэтика «<...> воплощает одновременно и „абстрактный“ подход к литературе и подход „изнутри“». Объектом структурной поэтики является не литературное произведение само по себе: ее интересуют свойства того особого типа высказываний, каким является литературный текст. <...> Именно в этом смысле структурная поэтика интересуется уже не реальными, а возможными литературными произведениями; иными словами, ее интересует то абстрактное свойство, которое является отличительным признаком литературного факта, – свойство *литературности*. В задачу исследований такого рода входит <...> построение теории структуры и функционирования литературного текста».¹ В этом размышлении Тодорова о теоретической поэтике показано ее своеобразие на фоне тех способов изучения литературы, которые господствовали ранее. В конечном счете, изучение художественно-поэтических произведений сводится к исследованию непосредственно текстовой реальности – законам языка.

Вместе с тем, для языка литература, важнейшей составляющей которой является поэзия, – это наиболее подходящая, адекватная природе языка среда обитания. Не случайно ранние стадии формирующегося человеческого сознания и, соответственно, языка получили название

¹ Тодоров Цв. Указ. соч. С. 41–42.

мифопоэтического мышления. Литература – подлинная языковая стихия. Есть основания прокомментировать первую половину названия статьи Якобсона («Поэзия грамматики и грамматика поэзии») таким образом, что наука (точнее, науки) о языке должна быть понята в некотором более широком смысле, чем когда мы имеем дело только с грамматикой или лингвистикой в их строгом значении. Ведь, действительно, когда мы рассуждали о том, что для структуралистов все объекты исследования предстают как языковые структуры: не только художественно-поэтические произведения, но и мифы, религия, наука, мода, экономика, политика – в общем все то, на что падает взор гуманитария, то становится понятным, что речь должна идти о какой-то особой лингвистике. И рассуждения структуралистов на этот счет имеются. Так, Барт рассуждает о некоей «транслингвистике», которая была бы способна охватить объекты, единицами которых являются уже не фонемы, морфемы и семемы, а «более крупные языковые образования <...> миф, рассказ, журнальная статья, либо предметы, созданные в рамках нашей цивилизации, в той мере, в какой мы о них *говорим* (в прессе, в рекламном описании, в интервью, беседе <...>)»¹. Он вводит также понятие «семиологии» для обозначения новой области гуманитарного знания, которая бы имела дело с миром, несущим в себе значения, – а это весь мир человеческой культуры, и имела бы возможность трансформировать различные системы значений в языковые структуры. Но можно и не углубляться в конкретные замыслы Барта, поскольку мы знаем, что в первой половине XX столетия возникли различные отрасли знания, которые обращены не только к естественным языкам (предмету традиционной лингвистики), но к любым знаково-символическим системам и всему тому, что так или иначе сводимо к ним. Тогда, наряду с лингвистикой, следует назвать семиотику со всеми ее подразделами (прагматику, семантику и синтактику) и разновидностями (зоосемиотика, техноссемиотика, социосемиотика и др.), теорию информации, текстологию и многое другое. Нам здесь важно отметить, что структурализм как концепция и методология гуманитарных наук, в первую очередь, ориентирован на науки о языке, поскольку является онтологией языка со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Итак, есть все основания признать структуралистскую концепцию науки, которая мощно заявила о себе в первой половине XX в. Своеобразие ее в том, что при обращении к гуманитарным наукам, она смогла выработать методологию, раскрывающую специфику объектов гуманитарных исследований на теоретическом уровне.

¹ Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». С. 115.

Литература

1. Барт Р. От науки к литературе// Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
2. Барт Р. Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
3. Барт Р. Основы семиологии// Структурализм: «за» и «против»: сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.
4. Бряник Н. В. Динамика структуралистской концепции науки: от «русских формалистов» к французским структуралистам-«шестидесятникам» // Новые идеи в социокультурной динамике науки: Коллективная монография. Вып. 3. Екатеринбург: УрО РАН, 2005. 402 с.
5. Бряник Н. В. Онтология структурализма // В поисках новой онтологии: Сборник статей. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2004. 272 с.
6. Бряник Н. В. Структуралистская концепция науки // История и философия науки и техники: Словарь для аспирантов и соискателей / науч. ред. Н. В. Бряник; отв. ред. О. Н. Томюк. Екатеринбург: Макс-Инфо, 2016. 328 с.
7. Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Ж. Делез. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. 189 с.
8. Крутоус В. П. Дискуссионные проблемы структурно-семиотических исследований в литературоведении и искусствознании // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.
9. Леви-Стросс К. Структура и форма: размышления об одной работе Владимира Проппа // Семиотика. М.: Радуга, 1983. 636 с.
10. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. 704 с.
11. Мукаржовский Я. К чешскому переводу «Теории прозы» Шкловского // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.
12. Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Семиотика. М.: Радуга, 1983. 636 с.
13. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001. 192 с.
14. Славинский Я. К теории поэтического языка // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.
15. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / ред. Ш. Балли, А. Сеше ; пер. с фр. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 432 с.
16. Табачникова С. В. Комментарий // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996. 448 с.

17. Тодоров Хр. Критика литературоведческих взглядов Р. Барта // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.

18. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996. 448 с.

19. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / пер. с фр. М.: Ad Marginem, 1999. 479 с.

20. Шкловский В. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. 265 с.

21. Якобсон Р., Леви-Стросс К. «Кошки» Шарля Бодлера // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.

22. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей / пер. с англ., фр. и др. М.: Прогресс, 1975. 469 с.

23. Якобсон Р. Поэзия грамматики и грамматика поэзии // Семиотика. М.: Радуга, 1983. 636 с.

Глава V. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ИДЕОЛОГИЯ И УТОПИЯ

Chapter V. RUSSIAN IDEA AS AN IDEOLOGY AND UTOPIA

Ю. Г. Ершов

Yu. G. Ershov

Доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии
и политологии, Уральский институт
управления РАНХ и ГС при Президен-
те РФ, Екатеринбург

Doctor of Philosophy, Full Professor,
Head of the Chair of Philosophy
and Political science,
Ekaterinburg

Аннотация. В этой главе констатируется ситуация затяжного духовно-нравственного и политико-идеологического кризиса современного российского государства и общества. В качестве средства достижения идентичности и духовной легитимации государственной власти рассматривается национальная идея; анализируются ее характерные черты и социокультурные функции. На основе анализа отечественной литературы выделяются различные подходы и концепции Русской идеи. Особое внимание уделяется трактовке Русской идеи как идеологии и мифологии традиционного общества, сопротивляющегося модернизации.

Ключевые слова: идеология, национальная идея, Русская идея, государство, мифология, модернизация.

Abstract. The chapter states the situation of a protracted spiritual, moral, political and ideological crisis of the modern Russian state and society. The national idea is considered as a means of achieving identity and spiritual legitimacy of state power; its characteristic features and socio-cultural functions are analyzed. On the basis of the analysis of the Russian literature different approaches and concepts of the Russian idea are distinguished. Special attention is paid to the interpretation of the Russian idea as the ideology and mythology of the traditional society resisting modernization.

Keywords: ideology, national idea, Russian idea, state, mythology, modernization.

Конфликт ценностей – источник кризиса в обществе

Со времени бесславного окончания «перестройки» и по сей день, отечественные обществоведы постоянно, с разных мировоззренческих позиций и дисциплинарных подходов, констатируют факт глубокого, всестороннего и затяжного кризиса российского государства и общества.

Исходя из известного – «разруха начинается в головах», начнем анализ с духовно-нравственного и политико-идеологического кризиса, охватившего как правящий класс, так и значительную часть населения. Симптомы кризиса заметны в массовых социальных явлениях: анонии и апатии, отчуждении общества от власти, неверии молодежи в жиз-

ненные перспективы, эмиграции за рубеж и т.п. В массовом сознании сталкиваются ностальгия по Сталину и проклятия в его адрес, плач по расстрелянной семье Романовых и защита памятников Ленину, ревностное православие и неоязычество. Все это подтверждает, что ключевая проблема модернизации как смены традиционного общества на современное заключается в конфликте ценностей различных социальных групп и общностей.

Конструктивные возможности социальных преобразований, создаваемые разнообразием их вариантов и субъектов, могут реализоваться лишь при условии достаточной степени национального согласия. Ценностное многообразие состоявшегося демократического общества контролируется достаточно жесткой системой законов, правил и институтов, тщательно соблюдаемых, прежде всего самими гражданами. Именно поэтому оно превращается в ресурс, используемый на благо общества. В условиях же перехода от прежде авторитарного, закрытого общества к демократическому и правовому, ценностное многообразие может становиться деструктивным фактором, восприниматься как хаос, вести к политической анархии, потрясениям, нестабильности, кризису культуры, повышенной тревожности, апокалиптическим ожиданиям. Поэтому, прежде чем ставить вопрос о реальной поддержке реформ со стороны большинства граждан России, необходимо выяснить – как соотносятся цели и задачи модернизации с ценностным контекстом жизни народа.

«Схема обычного „ответа“ российского социума на модернизационные импульсы, идущие сверху, но не находящие адекватного воплощения в реальности, – отмечает В. А. Ачкасов, – тоже вполне традиционна – неприятие, пассивное сопротивление новациям, медленное накопление противоречий и потенциала недовольства, кризис самоидентификации, а затем мощный взрыв архаики (смута). При этом народный протест всегда обращен в прошлое»¹. Негативная реакция значительной части общества на реформы объяснима дискомфортом от дезорганизации, вызванной механическим заимствованием готовых культурных образцов из-за рубежа вместо их переформатирования, освоения, и на этой основе активного творческого созидания. В том числе это и реакция на разнообразие ценностей вместо прежнего «морально-политического единства». Социологические исследования, например, свидетельствуют о неприятии значительной частью россиян (особенно за пределами мегаполисов) плюрализма в средствах

¹ Ачкасов В. А. Россия как разрушающееся традиционное общество // Полис. 2001. № 3. С. 84.

массовой информации¹. Необходимость самостоятельно, без приказа власти определяться в отношении к действительности и выбирать собственную линию поведения, приводит людей в крайне раздраженное состояние. Сбитые с толку внезапной инверсионной перекодировкой официальных идеалов и символов, они оказались растерянными и в оценке прошедшей истории, и в понимании судьбы России.

Кризис коллективной идентичности выразился в распаде коллективной памяти, утрате веры в будущее, чувствах ущемленности перед другими культурами, несоответствии самооценки и взгляда извне. Чувство одиночества и потерянности, слом прежних норм, ценностей и институтов, механизмов социализации и т.п. – все это толкает на поиск новых форм коллективной идентичности или восстановление традиционных – национальных, профессиональных, возрастных. В конфликте между разными способами идентификации начинают возрождаться в новой форме прежние стереотипы и догмы. Декларативный (фальшивый) разрыв с советским авторитаризмом прежними контролерами за его истовым соблюдением, обернулся стремлением к закамуфлированному восстановлению прежних порядков. Один из способов, каким идеологически легитимируется реставрация – обращение к Русской идее, призванной помочь в обосновании «духовных скреп» власти и общества.

С профессиональной точки зрения интересно выяснить масштабы, характер и результаты, как реальные, так и возможные, усилий основных социальных акторов по преодолению ценностного кризиса. В первую очередь, разумеется, речь должна идти о роли государства, понимании властвующей элитой угроз самому существованию России и вменяемых попытках предотвращения катастрофы.

Государственная идеология по-прежнему выступает одним из существенных и необходимых признаков государства – наряду с государственным суверенитетом, территорией, законодательной системой и т.д. Система ключевых идеологем, исходящих от власти и поддерживаемых её институтами, закреплённая в конституции, – важнейший способ легитимации государственной власти. Текущий политический курс государства, его позиция в международных организациях и союзах, программные выступления государственных деятелей и чиновников и т.д. всегда опираются на вполне определенные и официальные идеологические ценности.

¹ См.: Дьякова Е. Г. Российский образ власти и новое информационное пространство: к проблеме совместимости // Дискурс Пи. Научно-практический альманах. Выпуск 2: Приключения разума в информационном обществе. Екатеринбург, 2002. С. 22.

Именно поэтому в России сложилась парадоксальная ситуация, служащая источником абсурдных последствий. Так, Конституция РФ запрещает официальную государственную идеологию. Этот запрет можно понять (отчасти), как реакцию на многолетнее тотальное господство «марксистско-ленинской („подлинно научной“) идеологии» в советском обществе. Но, как часто происходило в отечественной истории, при реформировании общественного строя одна крайность сменила другую. Можно ли опровергнуть тот факт, что базовые ценности российской Конституции 1993 г. (правовое государство, разделение властей, многопартийность, основные права и свободы человека) являются вполне идеологически определенными – либерально-демократическими? Где и когда в мировой истории в государственно-организованном обществе существовала внеидеологическая конституция? Оба вопроса отличаются явным риторическим характером.

Абсурд же заключается во все более ожесточенной критике ценностей официальной государственной идеологии – чиновниками и политиками, теоретиками и населением. Дело даже не в попытках ее дезавуировать, или же внести в нее изменения, диаметрально противоположные духу и букве ценностей индивидуальных прав и свобод, разделения властей и т.д. со стороны чиновничества, не умеющего и не желающего управлять по-новому. Значительная часть российского населения испытывает идиосинкразию к словам: «либерализм» и «демократия» и соответствующим прилагательным по причинам их фальши и лицемерия в сравнении с действительными практиками выборов и властвования, то есть практиками фальсификации и произвола. Западное происхождение этих ценностей дает прекрасную возможность противникам реальной демократии списать на них произвол и продажность властей, судов, полиции, нищету значительной части населения, катастрофическое состояние медицины, образования и науки.

Любая государственная идеология во все времена (в большей или меньшей мере) – это украшение, подмена или камуфлирование идейных основ государственного насилия (принуждения) декларациями, идеями, мотивациями патриотического, этнического, шовинистического и т.п. плана. Государственная идеология, при всем разнообразии теоретических спекуляций и методов манипуляции возвышенными лозунгами, своей целью имеет выработку догм оправдания существующего общественного строя. Придание безусловного характера господствующей идеологии направлено на укрепление и стабилизацию системы государственности принуждения. Поэтому сам переход от одного идеологического языка и риторики к другому, не говоря уже

о противоречиях между декларируемыми ценностями и их воплощением в жизнь, ставит под вопрос способность политического режима духовно контролировать социум.

Реформирование российского общества, ставшее «притчей во языцех» благодаря своей вопиющей неэффективности, уперлось в отжившие или устаревшие организационные и человеческие ресурсы. Эти ресурсы нельзя мгновенно изменить или уничтожить. Порой требуется значительное историческое время и трагические уроки последствий идеологии реваншизма и агрессии, идеологических мифов расового или национального превосходства. Катастрофические поражения в двух мировых войнах привели Германию к национальному покаянию за преступления нацизма и преодолению «Веймарского» комплекса. Только после этого стало возможным демократическое и правовое развитие немецкого государства.

Исторические уроки, особенно чужие, усваиваются с трудом. В частности, предсказание А. Янова о возможности появления нового «Веймара», теперь уже в России, сбылось. Бывшая сверхдержава потерпела поражение в «холодной» войне, потеряла значительные территории, утратила прежнее геополитическое лидерство, в том числе и в сфере ценностей и идеалов, влиявших на умы и сердца миллионов людей.

«Крымский консенсус», кажется, создал искомое морально-политическое единство общества и власти. Но теоретическое положение о необходимости единства нации как условия успешной модернизации нашло еще одно парадоксальное воплощение. Бессознательное переживание национального унижения второсортной ролью России в современном мире стимулировало «оправдание» прошлого вместо его понимания и покаяния. Социальные фрустрации, вызванные отсутствием необходимых ценностных и юридических условий полноценного существования, социальной беспомощностью из-за неблагополучия экономики, отсутствия прав и свобод, возбуждают массовую интерперсональную агрессивность как основной способ выхода из ситуации кризиса. Общество, «застрявшее» в кризисе, постоянно испытывается дилеммой: возврат в идеализированное прошлое от неприемлемого настоящего утопичен; попытка же возрождения черт прошлого в настоящем невозможна. Ситуация провоцирует рождение беспочвенных фантазий и утопий относительно обретения собственной идентичности и восстановления прежнего – действительного или мнимого – могущества. Снова, как и ранее, делаются попытки связать будущее России с традиционными – православно-общинными и самодержавными началами отечественной истории, сделать их основой проекта

будущего. Тем самым блокируются возможности цивилизационного прорыва за пределы привычной инверсионной перекодировки социальных и культурных форм, меняющей риторику при сохранении традиционного содержания. Диалог и медиация как способы воспроизводства и развития культуры блокируются, создавая замкнутый круг повторения типичных исторических ситуаций.

Сегодня формирование и развитие национального самосознания в значительной мере создается социально-культурными технологиями, активной деятельностью элиты государства и экспертного гуманитарного сообщества по рационализации национальной идентичности, обоснованию ее в истории – от возникновения до устремленности в будущее. В качестве испытанного средства, позволяющего системно решать проблему духовной легитимации политического режима (в перспективе – всего общественного строя), мобилизации населения и идеологического контроля над ним, явно или косвенно, предлагается Русская идея. Неважно, что формально о ней может и не быть упоминания. Когда идеолог кремлевской власти В. Сурков толкует о первой аксиоме новой российской государственности, преодолевающей западную иллюзию выбора в пользу своего, особого, суверенного варианта демократического развития, а затем и к полной утрате интереса к дискуссиям на тему, какой должна быть демократия и должна ли она в принципе быть¹, он возвращается к Русской идее времен Николая I. Той же самой эпохе принадлежат слова о «пути свободного государственного строительства, направляемого не импортированными химерами, а логикой исторических процессов», о естественном и единственно возможном состоянии великой, увеличивающейся и собирающей земли общности народов, о современной модели русского государства, которая начинается с доверия и на доверии держится – в отличие от модели западной, культивирующей недоверие и критику².

Словом, снова речь идет об особой роли, отведенной России в мировой истории, об особом – «глубинном» народе, всецело доверяющем своему первому лицу – по всем признакам перед нами «зады» уваровской формулы – «православие, самодержавие, народность». Русская идея становится средством, востребованным государством для преодоления раскола, духовного кризиса и легитимации власти. В первом приближении кажется ясной необходимость создания Большого политического мифа, призванного преодолеть болезненный разрыв между обществом и властью; помочь обрести (или восстановить) собственную

¹ Сурков В. Долгое государство Путина // ideologs.com (Дата обращения 12.02.19)

² Там же.

историческую, этнокультурную и политическую идентичность. Но прежде чем обратиться к содержанию Русской идеи, не лишне прояснить реалистичность ее проблематизации.

Каковы политические, идеологические, вообще духовные основания очередного вдохновляющего проекта? Работает ли сегодня тот механизм идеологической идентификации, который был свойственен традиционным обществам или обществам, так и не завершившим модернизацию? Соответственно, каковы вообще те исторические условия, при которых дискурс национальной идеи обладает эффективностью, если современная цивилизация не приемлет фундаменталистской односторонности мировоззренческих истин; духовная жизнь в ней ризоматична, отрицает регламентированную иерархию идей и авторитетов.

Национальная идея: идеология, мифология, метафизика

Национальная идея определяется по-разному – в зависимости от предметно-дисциплинарного и аксиологического подхода. Во-первых, национальную идею трактуют как Сверхидею (иногда употребляют термины: Пан-идея, Великая Идея, Большой текст, Белый Миф и т. п.). Подобные идеи утверждают притязания народа (нации, государства) на особую роль и место во всемирной истории, концентрированно выражают национальное самосознание. Таковы Русская идея, Американская мечта, Синтоистская идея, Чучхе, и т. д.; Сверхидея может выражать особенности метаэтнического (локально-цивилизационного) развития; тогда мы встречаем концепции Европеизма, Евразийства, Негритюда и т. п. Во-вторых, в большей или меньшей степени национальная идея представляет или теоретическую систему (философом и идеологом), или систему художественно-метафорических образов и символов (мифологом). В историческом обзоре подчеркивается, что значительная часть государств современного мира обладает той или иной системой идеологического самоопределения. «Для США – это мировой проект Pax Americana. Национальным девизом США выступает идеологема „In God We Trust“ („На Бога уповаем“), соотносящаяся в своих истоках с протестантской мировоззренческой доктриной „Manifest Destiny“ – „божественного предопределения“. Французы со времен Великой революции оперируют в качестве национальной идеологемы формулой „Свобода, Равенство, Братство“».

В качестве девиза итальянского национального освобождения использовался сформулированный младоитальянцами императив «Бог и народ», проводящий идею, что борьба за государственное единение Италии является религиозным долгом каждого. Современное итальян-

ское государство оперирует также идеологемой «„Новая Италия – сегодня“, реализующей установку нации на развитие»¹. В этом контексте уместно вспомнить пантюркизм Кемаля Ататюрка как проект развития турецкого государства или ту роль, которую сыграл сионизм в создании государства Израиль как «Земли обетованной».

В литературе выделяют различные аспекты понятия «национальная идея». Прежде всего, это – синоним национальной (общегражданской) идеологии, т.е. система идеалов, ценностей и программных положений, лежащих в основе консолидации и развития общества. Национальная идея как политическое мировоззрение, имеющее силу веры, определяет ориентации общества и государства, способность преодолевать кризисы и социальные аномии. В истории человечества она часто выражается формулой-девизом, содержащим в себе императив государственного единения, основу жизни нации.

Но национальная идея не может быть сведена к какой-то риторической формуле, лозунгу, речь должна опять вестись о целостной идеологической концепции, определяющей общие ориентиры усилий общества и государства, вектор общенациональной политики.

В. И. Копалов выделил ряд принципов, определяющих содержание национальной идеи. Поскольку они касаются внутренней и внешней политики государства, приоритетных национальных программ, то «...национальная идея, – считает он, – во многом совпадает с идеологией, как концентрированным выражением национальных и государственных интересов, конкретных целей и задач, как на краткий период, так и на долговременную перспективу»². Видится в ней и мировоззренческая система, философия истории, создающая представление о месте нации среди других народов, ее судьбе и историческом призвании. Находит должное место и сакральная основа национальной идеи, связанная с религиозным опытом народа.

В национальной идее как мифологии и метафизике присутствуют: отношение к пространству и времени («месторазвитие» или «вмещающий ландшафт», представления о семье и браке, об отношениях поколений; отношения по распределению социальных ролей, отношение доминирования-подчинения, иерархия целей, способы получения и удержания власти; отношения, определяющие и социальное единство через оппозицию «мы-они»: эмпатия, дружба, вражда, гордость, слава

¹ Национальная идея России. В 6 т. Т. 1. М., 2012. С. 35.

² Копалов В. И. Русская национальная идея: pro et contra // Вестник УрО РАН, 2004. № 1. С. 144.

и т. п. Вспоминая Г. Гачева, можно утверждать о частичном совпадении национальной идеи и национального Космо – Психо – Логоса.

Сравнительный анализ позволяет утверждать, что по структуре, функциям и назначению национальные идеи подобны друг другу. Как замечал по этому поводу О. Шпенглер: «В основе нации лежит идея. В этих потоках общего существования имеется глубинная связь с судьбой, с временем и историей, оказывающейся иной во всяком отдельном случае, определяя также и отношение народов к расе, языку, стране, государству и религии»¹. Различия же естественным образом выражают особенности самосознания народа, его исторической судьбы, геополитических амбиций правящего класса и массы других приводящих обстоятельств.

Национальная идея служит способом самоидентификации национальной общности людей – в иных случаях расовой или метаэтнической. Это происходит через выделение общих целей и ценностей, духовные и социальные практики, культивирующие общую историческую память, традиции и обычаи. Тем самым национальная идея выражает общность судьбы как прошедших поколений, так и ныне живущих – через символы и ценности родной культуры. Любой народ вместе со своей историей и культурой уникален и неповторим, поэтому любому народу, утверждал И. А. Ильин, полагается «своя, особая, индивидуальная форма и конституция, соответствующая ему, и только ему... Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным»².

Национальная идея неотделима от исторической памяти о предках и происхождении народа, его эпосе и религии, моральных и социальных нормах, об общей истории – враждебной или дружеской – с другими народами. «Национальная идея, – отмечается в капитальной монографии, – формируется и прививается прежде всего в семье, во внутрисемейных межпоколенческих коммуникациях, в школе, в поле общественного и государственного образовательного, воспитательного, пропагандистского информационного воздействия. Национальная идея формируется и закрепляется исторически, передается в поколениях, отражает оптимальную меру традиции и модернизации, находя современные формы своего воплощения, но не меняя своей сущности, своего глубинного содержания»³.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 175.

² Ильин И. А. Наши задачи. Париж; М.: Парог, 1992. С. 47.

³ Национальная идея России. С. 15–16.

Здесь необходимо уточнение. Преемственность в истории предполагает историческую эстафету ценностно-смыслового ядра национальной идеи. Но жива она до тех пор, пока способна творчески впитывать эпохальные изменения во времени и избавляться от всего косного и отмершего.

Национальная идея живет прежде всего в художественной литературе, других произведениях искусства, ее исследуют в научной литературе, раскрывают в учебниках. Она может закрепляться в Основном законе государства – Конституции. Правда, далее в ранее цитируемом тексте происходит знаменательная подмена. Из запрета на государственную идеологию в ст. 13 Конституции, делается вывод об отсутствии в России национальной идеи, тогда как «не только общество, но именно государство обязано формировать, поддерживать национальную идею, преследовать за ее подрыв»¹. Разумеется, Конституция по своей сути основополагающий ценностный и управленческий документ однозначно трактуемого содержания. Но наделение ее неоспоримостью в контексте выражения национальной идеи восстанавливает хорошо знакомый идеологический монополизм, с его неизбежными и негативными последствиями.

Возникновение и дальнейшее вызревание национальной идеи, как правило, приходится на период становления централизованного государства, обретения им макросоциального «лица», ожесточенной борьбы за государственный суверенитет, лидерство или паритет в геополитических отношениях.

Внешняя агрессия, борьба за политическую суверенность и национальную независимость, возрождение государства и развитие межэтнических отношений, другие значимые события в жизни народа требуют обращения к основаниям национальной идеи в новых исторических условиях. Национальная идея не должна быть застывшим образованием, но изменения, сопряженные с радикальными переменами в жизни государства и нации, могут вести как к ее обогащению, так и деформации, а то и вырождению. Неравномерность исторического процесса и своеобразие исторических ситуаций определяют избирательность интеллектуального и эмоционального отношения к содержанию национальной идеи, её различные интерпретации и оценки.

Выделим те черты национальной идеи, которые выступают предметом философской рефлексии, в их различии и взаимосвязи.

Метафизическая, или трансцендентная сторона, выражающая выход ценностей национальной идеи за пределы утилитарных и прехо-

¹ Национальная идея России. С. 16.

дящих национальных интересов. Это – вопрошание о высшем смысле бытия народа; в религиозной риторике – попытка постижения «Божьего закона» – «Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹. Сторонники мистической историософии, по оценке В. А. Малинина, со времен Иллариона, Филофея и графа Уварова, исходят из признания Промысла направляющей и организующей силой: «...история *естественно* переходит в „метаисторию“ (Булгаков), необходимо „эсхатологическое“ понимание человека и его истории (Бердяев) и т.п. В этом смысле, продолжает В. А. Малинин, показательна историософская концепция Л. П. Карсавина, созданная им непосредственно в послереволюционные годы: рационалистическое объяснение исторического процесса *извне* не оправдало себя, необходимо „сопереживание истории“, лучшим способом которого будет следование «диалектике мистической религиозности»². Отсюда **нормативная** сторона национальной идеи, задающей идеальный образ будущего общества и государства; национальная идея «добивается» цивилизационной идентичности, обретая внутреннюю гармонию универсума ценностей, при которой максимально совпадают нормы-цели и нормы-ограничения, потребности и возможности их удовлетворения.

Национальная идея является категорией **социальной онтологии** – базисным представлением о структуре и свойствах социально-исторической реальности, типологизирующим социально-исторические ситуации в жизни народа и государства. Раскрывая своеобразие национальной ментальности, национальная идея выступает основой поиска собственной идентичности, исторического призвания и судьбы.

По своему генезису и последующей жизни национальная идея всегда вписана в конкретно-исторический региональный и культурно-цивилизационный контекст. Зрелая национальная культура, взаимодействуя с другими культурами, «снимает» в себе результаты внутри – и межкультурного диалога, позволяя в сравнении понять, как свою содержательную специфику, так и степень универсальности собственных метафизических оснований – через некоторое «вопросительно-ответное» соотношение с другими национальными метафизиками. Поэтому национальная идея всегда, в зависимости от плотности и постоянства межкультурных контактов, в своем возникновении и дальнейшем развитии включает в свое содержание мировоззренческие утверждения

¹ Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 220.

² Малинин В. В. Отечественная философия истории в контексте Русской идеи // Вестник Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 1994. № 4. С. 7–8.

относительно другой (других) цивилизации. Так, вхождение Русской идеи в этап зрелости происходит с использованием познавательных средств западноевропейской философии и через рефлексию взаимоотношений России и Европы.

В **гносеологическом аспекте** национальная идея представляет собой когнитивно-аффективный образ исторической судьбы народа в истории человечества, создает категориальную ценностно-смысловую систему, позволяющую репрезентировать особые черты национальной культуры, прошедшей историю народа и его будущих задач.

Аксиология национальной идеи – в полагании иерархии определенных ценностей, постоянных или периодически возобновляемых идеологических и социально-психологических установок национального самосознания. Они претендуют на максимально точное и полное выражение специфики национальной культуры, манифестацию вечных, неизменных начал, скрытых рутиной повседневности. Иерархию ценностей возглавляют трансперсональные и трансгрупповые ценности, формирующие цели общества и основания социального порядка. Они создают сферу нормативной регуляции, способствуют формированию «срединной» культуры, обеспечивающей общенациональное согласие, перекрывают различия в вариантах интерпретации национальной идеи.

Мессианиззм национальной идеи в ряде случаев заключается в претензиях на окончательное решение фундаментальных проблем человеческого бытия, на создание идеального общества, выводящего из тупиков прошлого и избавленного от органических недостатков, предшествующих и/или ныне соперничающих культур.

Утверждение в богоизбранности или другой исключительности субъекта национальной идеи подпитывается убеждением в исчерпанности творческих сил соперников (других наций, государств, цивилизаций). Как правило, происходит противопоставление собственной духовной уникальности утилитаризму и/или поврежденным моральным принципам экономически и технологически доминирующей нации (цивилизации). Субъект национальной идеи выдается носителем более высоких религиозно-нравственных качеств, чем другие народы. Подобная риторика встречается, например, у апологетов Американской мечты, убежденных в практическом подтверждении истинности протестантской гипотезы нравственных ценностей. Еще более радикальное воплощение подобная идея находит в фундаменталистской идеологии и мифологии тоталитарных государств.

Утопическое завышение потенциала социально-исторических притязаний в национальной идее выражает незрелость общественной

мысли, ее неспособность к трезвому анализу реальных возможностей государства и нации. Мессианиззм избавляется от действия исторической необходимости, игнорируя закономерный характер взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего. Тем самым он продолжается в **эсхатологии** национальной идеи – идея спасения в собственной стране, как правило, продолжается в идее спасения всего Мира, не взирая на средства спасения.

Национальная идея способна выполнять конструктивные функции интеграции различных народов и этнических групп в единое государственное целое, становясь ценностно-смысловым ядром, духовной основой их последующего развития. Такая позитивная роль национальной идеи характерна для периодов стабильности в жизни общества, консенсуса в оценке значимых исторических событий и исторических персонажей. Ситуации раскола или революционных сдвигов в социуме, разрушая преемственность развития культуры, ведут к противоречивым и односторонним интерпретациям национальной идеи. Здесь будет уместно вспомнить, как испанский философ М. де Унамуно проводил четкое различие живых и мертвых, плодотворных и губительных традиций. «Живые традиции „интраистории“, то есть народной жизни, текущей, подобно речному потоку, под сковывающей ледяной пеленой официальной, государственной истории, запечатлены в фольклоре, в естественно сохраняющихся (а не насаждаемых сверху) народных обычаях, в великих творениях искусства»¹. Возрождение государства, нации поэтому может прийти только из глубин народной жизни – через отрицание омертвевших традиций имперской или авторитарной государственности, через возрождение духовной культуры.

Издержки непродуманной, запоздалой, скорее имитируемой, чем действительной, модернизации российского общества достаточно быстро оживили настроения, возвращающие к ценностям традиционного общества, к архаике даже по меркам советского общества, несшего в себе многие черты добуржуазного общества. Не успев, а скорее даже не попытавшись освоить ценности плюрализма, толерантности, индивидуальной инициативы, прав и свобод человека и гражданина, разделения властей и т.п., российское общество возвращается к привычной поляризации сил «добра» и «зла», поиску внешних и внутренних врагов, агрессивности и конфликтности. Другими словами, под вопросом оказывается культурная легитимация новых ценностей – новых форм жизни – в производстве, политике и т.д., которые за-

¹ Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978. С. 44–45.

креплены в Конституции. Как представляется В. В. Кочеткову, «...вся теоретическая возня вокруг русской национальной идеи, которая не предполагает рационализацию базовых русских ценностей, под видом обсуждения концепций „суверенной демократии“, или „великой энергетической державы“, или «модернизации» затевается только с одной целью – обосновать и тем самым законсервировать «мнимый конституционализм»»¹.

По нашему мнению, концепт «модернизации» (в современном прочтении) не корректно сопоставлять с неуклюжими придумками провластных политтехнологов. Более того, именно неорганический, верхушечно-бюрократический характер модернизаций и создавал в истории России феномен «мнимого конституционализма», глубоко чуждый подлинному конституционализму. Но мы полностью поддерживаем мысль автора о том, что «...во избежание исторических трагедий и фарсов новая русская национальная идея должна рационализировать онтологические ценности нашего народа на теоретической платформе конституционализма, что позволит утвердить подлинное достоинство каждого гражданина и всего народа в целом. Только в этом случае вековая мечта русского народа о воле и правде будет реализована в виде права на частную и публичную автономию для каждого не в ущерб другим, а не в виде „беспощадного русского бунта“»². Торжественный пафос слов автора объективно может затруднять достижение согласия относительно «онтологических ценностей нашего народа». Да, жители мегаполисов в немалой степени освоили ценности западного образа жизни, они – устойчивые пользователи информационных технологий в профессиональной деятельности и личном общении, воспринимают реальность во многом по матрицам постмодерна. В то же время нигде не исчезла огромная Россия малых и средних городов, деревень и поселков, порой находящихся в состоянии физической и интеллектуальной агонии. Тем самым обостряется постоянная черта российских модернизаций – раскол между узким, модернизированным сектором общества и всем остальным социумом.

Социокультурный раскол российского общества, созданный петровскими реформами, по сей день сталкивает сторонников диаметрально противоположных взглядов на судьбу России в непримиримом конфликте. В этой ситуации необходимо обратиться к анализу основных взглядов на природу Русской идеи.

¹ Кочетков В. В. К вопросу о национальной русской идее: философско-правовой подход // Государство и право. 2015. № 4. С. 19.

² Там же. С. 19.

Русская идея: основные подходы

Предварительно заметим, что, по нашему мнению, дискуссия вокруг Русской идеи имеет вялотекущий характер, похожий на реанимационные усилия по спасению безнадежного больного. Количество публикаций отнюдь не свидетельствует об их продуктивности; в любом случае вопрос о Русской идее как рудименте традиционалистского прошлого или востребованном проекте будущего остается открытым. Негативное отношение к проблеме совсем не обязательно обусловлено действительной или мнимой русофобией. Так, по мнению В. В. Малинина, «...обсуждаемое сегодня понятие *Русской идеи* не относится к тем, что перегружены точным значением... оно представляется несколько туманным. Сомневаюсь, что его можно принять и в том значении, которое вкладывали в него Вл. Соловьев или Н. А. Бердяев. Впрочем, не в термине суть дела. Вопрос может быть поставлен шире: действительно ли понятие Русской идеи адекватно отражает представление о самобытности русской мысли?»¹. Адекватно отражает, отвечает В. Н. Курашов, поэтому без него можно и обойтись: «Понятие „русская идея“ (равно как и „российская идея“) интересно все же главным образом в культурологическом отношении – в отношении исследования отечественной интеллектуальной культуры, в которой выделилось устойчивое словосочетание „русская идея“, хотя без него можно обойтись, опираясь на понятия „национальные традиции“, „национальная культура“, „национальная ментальность“ и «национальная (не этническая, а социокультурная) миссия»².

Есть и агностики, утверждающие, что все попытки рационализации «русской идеи» в принципе обречены на провал, отсылая к словам Н. В. Гоголя в самом конце поэмы «Мертвые души»: «Не так ли и ты, Русь, что бойкая тройка несешься? Дымом дымится под тобою дорога, гремят мосты, все остается и остается позади. Остановился пораженный божьим чудом созерцатель... Русь, куда ж несешься ты? дай ответ. Не дает ответа»³.

Своеобразен взгляд на проблему В. Ш. Сабирова, считающего, «что русская идея отнюдь не выступает и в качестве идеологической формулы, сродни пресловутой триаде: православие, самодержавие, народность. Русская идея – это философская идея достаточно высо-

¹ Малинин В. В. Отечественная философия истории в контексте Русской идеи // Вестник Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 1994. № 4. С. 3.

² Курашов В. Н. «Русская идея»: философская и культурологическая точки зрения // Вестник Российского философского общества. 2006. № 3. С. 128.

³ Гоголь Н. В. Мертвые души // Гоголь Н. В. Собрание сочинений в семи томах. М., 1967. Т. 5. С. 288.

кой сложности, поэтому ей нет места на площадях и на политических митингах»¹. Как философскую истину, ее нельзя перевести на язык примитивных лозунгов; она требует уединенной и сосредоточенной духовной работы.

Словом, трактовки и подходы к Русской идее настолько многообразны, что ее содержание начинает размываться и становится действительно туманным. Способствует этому и различия в понимании Русской идеи лингвистикой, педагогикой и этикой, правоведением и политологией, искусствоведением и художественной литературой.

Русскую идею трактуют и как национальную, и как интернациональную, как славянскую, и как христианскую. Расширяют до вселенских, космических масштабов – эзотерик В. М. Кандыба считает, что она, Великая Русская Идея, Богом положена в основу русского национального самосознания и делает русских Священным Народом, «осуществляющим общекосмическую Цель всего Божественного Мироздания!» – трансформацию нынешнего человечества в будущее бессмертное человечество из Света, не имеющее формы и занимающее собой всю Вселенную². Содержание Русской идеи связывают с иерархией наиболее устойчивых ценностей, идеологических и социально-психологических установок, характерных для самосознания русского народа и, в значительной мере, для большинства населения России.

В. В. Малинин отметил некоторую общность теоретико-методологических черт, свойственных историософиям как ранних (Киреевский, Хомяков, Аксаков, Кошелев), так и поздних (Данилевский, Леонтьев, Соловьев и прочие) славянофилов. При всех различиях и особенностях, им всем присуще мнение об исконной провиденциальной миссии русского народа. «Одни славянофилы были искренне убеждены, что в прошлом, в „допетербургский период“, существовала *святая Русь*, жившая в условиях православно-патриархальной соборности, другие были неутомимыми и не менее искренними поборниками всеславянской солидарности, мечтавшими о создании под эгидой России всеславянской федерации со столицей Константинополем. Вл. Соловьев мечтал об объединении на христианско-нравственной основе православия и католицизма»³. Необыкновенность России усматривали в ее безграничной эсхатологической миссии, устремленной к абсолютной

¹ Сабиров В. Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1995. С. 22.

² Кандыба В. М., Золин П. М. Реальная история России: традиции обороны и геополитики, истоки духовности. СПб., 1997. С. 390.

³ Малинин В. А. Указ. соч. С. 5.

гармонии Мира и общества, к «Вселенской правде», объединяющей человечество в совместном действии и общих целях.

Православное мессианство ярче всего явлено в метафоре «Святой Руси», сохраняющей истинную веру для всего человечества. Православная Русь, в которой Москва – Третий Рим – преемница утраченного Византией благочестия, еще более православная, чем ее учительница Византия.

Работы, посвященные анализу Русской идеи, – по мнению В. Н. Курашова, можно разделить на три группы: труды русских философов и/или публицистов; современные работы реферативно-исторического жанра, в которых сохраняется миссионерский пафос русской идеи; и современные работы, содержащие привкус нелюбви к России, в которых порой тонко, а порой отчетливо русофобски опошляется все, что связано с российской идентичностью и национальной гордостью¹.

В свое время А. Панарин выделил разные типы нигилистического отношения к Русской идее: **прогрессистский** (успешное решение экономических проблем автоматически снимает все другие проблемы государственного бытия, в том числе центробежные импульсы национальных окраин и регионов), **оптимистически-эсхатологический** (новый мировой порядок делает вопрос о государственном суверенитете излишним), **демократический** (интересы демократии превыше всего). «Самоценность России, – считал он, – означает в методологическом отношении, что ее историческую судьбу нельзя просто дедуцировать из неких „более общих“ понятий, в том числе и таких, как „прогресс“ и „демократия“, а в аксиологическом отношении – что нет таких целей и ценностей, во имя которых можно пожертвовать Россией как самобытной цивилизацией»². В противовес этой позиции утверждается, что «само существование „русской идеи“ в наше время является симптомом болезни, знаком российской слабости... болезненным чувством национального „комплекса неполноценности“»³. В рамках этого подхода существует набор ярлыков, выражающих негативное отношение к Русской идее. Среди них можно встретить как определения, имеющие ясные рациональные основания – «устойчивый миф национального самосознания», «национальный романтизм и самомистификация», «невроз уникальности, национальной исключительности», так и вы-

¹ Курашов В. И. «Русская идея»: философская и культурологическая точки зрения // Вестник Российского философского общества. 2006. № 3. С. 125–126.

² Панарин А. Западники и евразийцы // Общественные науки и современность. 1993. № 6. С. 61.

³ Постзападная цивилизация. Либерализм: прошлое, настоящее, будущее. М., 2002. С. 163.

сказывания, требующие критического осмысления, например, «благодатная почва для распространения фашизма» (этнографический материал, интеллектуальный антиквариат, исторический анахронизм и т.п.). Нельзя обойти вниманием и последнюю перипетию Русской идеи: в советское время она была скрытой оппозицией коммунистической идеологии, при сломе советского строя на нее был сформулирован провалившийся «госзаказ» власти, сегодня она стала вызовом либерально-демократическому западничеству.

Добавляет скепсиса и тот факт, что Русская идея всегда формировалась «сверху» – по мнению В. В. Согрина, народ к ней отношения не имел или имел очень малое. Впрочем, существенного значения это обстоятельство не имеет, по мнению В. Курашова, «народ может не познать и не осознать ясно свою природу, или сущность, или „национальную идею“, но может жить в соответствии с ней, если он знает предания, фольклор, поддерживает традиции, – тогда дух народа не покинет его и будет его незримым путеводителем»¹. Тогда на передний план выдвигаются те, кто, как они считают, глубоко и ясно понимают «национальную идею» и четко артикулируют ее народу. Правда, зачем это нужно народу, который и так живет в соответствии с ней, непонятно.

Согласимся, что именно просвещенная часть российского общества, прежде всего интеллигенция, вынашивала неизвестную для социальных низов («почвы») Русскую идею. Расколотый характер российской цивилизации обуславливал отвлеченный и недейтельный характер дискуссий и рефлексии относительно этой идеологемы. Между тем, в отличие от Русской идеи, Американская мечта генерировалась «как „снизу“, так и „сверху“, овладевала и отдельными индивидуумами и народом в целом, становилась реальной и мощной материальной силой»². Хотя в XX в. Американская мечта претерпела значительные изменения (на место трудовой аскезы пришли престижное потребление и потребительский образ жизни), но классический вариант (личность, которая самостоятельно определяет свои жизненные цели, установки, ориентиры, соизмеряя их так или иначе с ценностями общества), не исчез, его архетип сохраняет значение в ментальности многих современных американцев³.

¹ Курашов В. И. «Русская идея»: философская и культурологическая точки зрения. С. 128.

² Согрин В. В. Русская идея и Американская мечта (Размышления над сравнительно-цивилизационным исследованием Э. Я. Баталова) // ОНС. 2010. № 6. С. 120–121.

³ Там же. С. 121–122.

Заметим, что часто использование метафоры «плодоносной почвы» («матери – сырой земли») неявно предполагает свою исчерпывающую убедительность апелляцией к презумпции приоритета ценностей «низовой» – народной культуры. По этому поводу Федотов не саркастически замечал: «Оставаясь в границах органических символов, приходится сказать, что земля сама ничего не производит. Семя падает сверху в ее лоно, которое лишь питает его. <...> Безотцовская, лишь материнская, народническая или земная сила всегда остается темной и бесплодной. Порыв личности к свету, к солнцу, к свободе неизбежно создает надрыв, если не разрыв ее связей со средой, с материнским лоном народа»¹.

В. И. Копалов выделил пять смысловых значений проблемы Русской идеи: 1) выражение национального самосознания русского народа; 2) размышление об исторической миссии России, ее места и предназначения в историческом процессе; 3) выражение диалога культур Запада и Востока, понимание России как посредника между ними; 4) религиозное, эсхатологическое предназначение России и Православия; 5) манифестация русской культуры в целом, русской философии, в частности². Обобщая, можно сказать, что Русская идея определяется, по его мнению, и как характеристика народного менталитета, и как философия, определяющая место и роль России в мире, и как ядро идеологии «власть предержащих».

Особое значение для понимания сути Русской идеи имеет то, что со времени петровских реформ осмысление жизненно важных проблем России сопряжено с проблемой «отношения к Западу или, точнее, самоосмысления, самоутверждения себя на европейском фоне»³. Поскольку это не могло не влиять на формирование идентичности, то «восстановление самоидентификации российского общества может идти только на базе идеи „конструктивного реванша“ в глобальной конкуренции и путем глубоко эшелонированной реидеологизации общества»⁴.

Девизом «реванша» могут служить слова Ф. М. Достоевского, передающиеся профессиональными патриотами из поколения в поколение: «Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и согласитесь, мой

¹ Федотов Г. П. Создание элиты (Письма о русской культуре) // Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 214.

² Копалов В. И. Об опыте работы научного семинара «Русская идея» // Судьба России: прошлое, настоящее, будущее. Екатеринбург, 1995. С. 4.

³ Национальная идея России. В 6 т. Т. 1. М., 2012. С. 71.

⁴ Там же. С. 71.

друг, знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы»¹.

Россия, как известно, является центральной темой русской историософии, связывающей в тугой узел Русской идеи проблемы ее идентичности – исторической, религиозной, метафизической. Со времен П. Я. Чаадаева философская рефлексия фокусируется на оппозиции «Россия – Запад», явно или неявно пронизывающей русскую духовную культуру. Эта оппозиция, по мысли Е. В. Барабанова, «...несмотря на все усилия ее рационального осмысления, составляет неустрашимый невротический конфликт, лежащий в основе культурного самосознания, – конфликт между побуждением и вытеснением, между действительностью и фантазиями, между желанием укрыться в прошлом и безудержными футурологическими проектами глобального переустройства жизни, между навязчивыми самоупреками в несамостоятельности или умственной отсталости и претензиями осчастливить мир сверхценными идеями»².

Очередной провал модернизации, не справившейся с творческим освоением ценностей либеральной цивилизации, направил проблему обретения современной идентичности России в привычное русло. «Возрождение» национального своеобразия и самобытности русской культуры происходит все в той же манихейской форме противопоставления «русской духовности» гниющему и растленному Западу.

Запад (уже не только европейский), усилиями штатных пропагандистов, снова представляется как «...враждебные нам „они“, иные, чужие, чуждые; их мир – мир распада, кризисов, разложения, дегенерации, упадка, мир эгоистического индивидуализма, хищничества, бездуховности, бесчеловечности, разврата, мир насилия, произвола, случайности, хаоса»³. От эпохи к эпохе, при некоторых внешних изменениях идеологической стилистики, по-прежнему Запад – источник греха и ереси, в противоположность Руси (России, СССР) как света истины, целомудрия, подлинного христианства.

Верхушечная и насильственная вестернизация основ русской жизни Петром I создала или активизировала силы, сопротивляющиеся реформам. Неприятие же либеральных политических ценностей Нового времени и Просвещения придали петровским преобразованиям поло-

¹ Достоевский Ф. М. Подросток // Собр. соч. в 10 т. Т. 8. М.: Гос. изд-во художественной литературы. 1957. С. 517.

² Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 104.

³ Там же. С. 109.

винчатый характер. Поэтому заимствование европейской индустриальной техники во имя сохранения царского самодержавия и военного паритета с Западом выхолостили собственное содержание заимствованных социальных институтов. Тойнби отмечает, что все попытки вестернизации России, предпринятые Петром Великим, в том числе и по отношению к православной церкви, не устранили религиозный идеал исключительного предназначения подлинно христианского государства, но переиначили его в риторике вестернизирующегося мира. Идея «Москвы – Третьего Рима» создала устойчивое убеждение в том, что Россия призвана быть последним оплотом, цитаделью православия, «русская вера в уникальную судьбу России и ее вселенскую миссию проявилась в славянофильском движении»¹.

Этот парадокс приобрел еще более яркое выражение в большевистской России, когда под знаменами иностранной (марксистской) идеологии проводилась традиционная политика российской державной и культурной исключительности.

Сталинский режим, отмечал Тойнби, «объявил себя единственной истинной марксистской ортодоксией, предполагая, что теория и практика марксизма могут быть выражены в понятиях только русского опыта. Таким образом, приоритет в социальной революции вновь дал России возможность заявить о своей уникальной судьбе, возродив идею, которая уходит корнями в русскую культурную традицию»².

Особое теоретическое значение для «злобы» сегодняшнего дня имеет трактовка Тойнби природы «универсального государства», т.е. государства, имеющего цель в своем собственном существовании. Опираясь на факты веры в бессмертие универсальных государств, Тойнби находит их явные причины в: 1) силе личного обаяния их основателей и последователей, закрепляемого легендами; 2) грандиозности учреждения универсального государства в смутное время, символизирующего оживление распадающегося общества; 3) тоталитарности универсального государства, создаваемого чувствами единства и всеобщности как психологическими продуктами процесса социального распада³. Жизнь универсального государства может длиться сколь угодно долго, но оно – последняя фаза общества перед его исчезновением; «мирак бессмертия», выражаясь словами Тойнби, возникает вследствие ошибочного восприятия универсального государства как цели всякого человеческого существования.

¹ Тойнби Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. С. 497.

² Там же. С. 567

³ Там же. С. 499.

Русская идея как невроз своеобразия

Используя язык современного психоанализа, мы можем понимать «мираж бессмертия» в качестве невротического застревания культуры в своем прошлом. Памятуя про роль философии как квинтэссенции культуры, проведем аналогию – «Неустранимое прошлое русской философии – ее центрированность на квазифилософской проблеме-загадке – Россия»¹. Утопические парадигмы мышления, «застрявшего» в прошлом, воспроизводят с неизменным постоянством, иногда с «бесмертной» риторикой, одни и те же шаблоны и стереотипы. В нашем случае – непримиримое противопоставление себя Западу, обоснованное разоблачением его постоянного духовно-нравственного «гниения» и «упадка», рационализма и юридического формализма западной цивилизации.

Ситуация затяжного кризиса идентичности и неудачных попыток восстановить разорванные традиции дает очередную попытку Русской идее стать обоснованием «особого пути», «самобытности» и т.д. Сам «особый путь» строится в виде реальности знаково-символического свойства, это – идеологическое «фэнтези», не нуждающееся в применении обычной логики, но выдающее за истину откровение, постигаемое, разумеется, эзотерически. Симулякр предшествующих симулякров выдает мир возвышенных и героических слов за подлинную реальность и требует безусловного и искреннего их принятия за высшую инстанцию, мотивирующую к служению и послушанию.

Невроз своеобразия находит выражение в самодовольном упоении величием собственной победоносной истории (при умолчании ее позорных страниц), дополняемым нетерпимостью к либеральным ценностям и инакомыслию, ксенофобией и т.п. В этом случае Русская идея в крайних вариантах редуцируется к бреду национального величия, маниакальной подозрительности к возможностям иных оценок, непоколебимой уверенности в обладании ответами на все вопросы нравственного и метафизического свойства. Конечно, снова присутствует вера в особую, всемирно-историческую миссию России, призванной своей всечеловечностью спасти мир и привести ко всеобщему счастью. Правда, в реальной истории России сплошь и рядом возникают не – удобные коллизии, требующие объяснения созданной этой концепцией. Оно дается легко, что называется, с ходу. Все катаклизмы, собственные переломным эпохам, конспирологически оцениваются как духовно-нравственная деградация народа, вызванная злым умыслом внешних и внутренних врагов, готовящихся к захвату и уничто-

¹ Тойнби Дж. Постигание истории. С. 110.

жению вековой России. Идеи и ценности иноземного (читай: западного) происхождения нацелены на лишение исторической памяти народа, забвение предков, демонтаж самих основ его существования.

Современные концепции Русской идеи зачастую представляют собой причудливую смесь наукообразного догматизма и идеологического кликушества. На наших глазах складывается, в пику официальной государственной – либерально-демократической идеологии, своеобразная практическая идеология, которая обосновывает самолюбование, бездействие в модернизации норм, ценностей и институтов аргументами двухсот-, а то и пятисотлетней давности.

К их числу относится идея о вселенской миссии российского народа, исходящая из веры в уникальность духовного своеобразия и предназначение России – страны, с постоянной нестабильностью, жить в состоянии поиска смысла жизни для себя и других народов, то есть, для всего мира¹. Отсюда невозможность „обустроить Россию“ в соответствии с ценностными критериями Запада»².

Отнестись серьезно к этому утверждению равносильно признанию обреченности России на постоянную нестабильность, вечную неустроенность и неорганизованность жизни ее граждан, ищущих смысл жизни для тех, кто их об этом не просит.

Ревнителям соборности и духовности как исключительных качеств русского народа стоило бы помнить, что еще в начале XIX века немецкие философы толковали об отличии возвышенного германского мировоззрения, чуждого как «французскому рационализму», так и «англосаксонскому торгашескому духу». Именно Гердер, Фихте и Гегель оказали влияние на формирование идеи «целостного национального мировоззрения» у ранних славянофилов. «Правда, – замечает С. Ковалев, – в самой Германии такого рода философия вышла из моды после 1945 г.»³.

Серьезным аргументом против религиозной версии Русской идеи как наивной и утопической, служит подход православного философа. Никто иной как И. А. Ильин настойчиво предостерегал против церковного вмешательства в государственные дела, полагая, что, став основой государственного строя, церковь будет обязана взять на себя и всю ответственность за все дела в государстве, что радикальным образом изменит ее природу. Важное значение имеет и многоконфессиональ-

¹ Курашов В. И. «Русская идея»: философская и культурологическая точки зрения // Вестник Российского философского общества. 2006. № 3. С. 127.

² Там же. С. 127.

³ Ковалев С. Права человека как национальная идея // Известия. 1998. 15 апр. С. 7.

ность России, и ничтожное количество подлинно верующих. Большинство, называющих себя православными, и не знает священных текстов, и не стремится жить по заветам христианства. Тем самым Русскую идею превращают в формальный символ идентификации русских подобно нарядной оберточной бумаге, при этом игнорируя светский характер государства и значительное количество атеистов. В свое время известный российский юрист и общественный деятель А. Ф. Кони обоснованно предупреждал об опасности слияния государства и церкви. Незадолго до краха самодержавия он писал: «Соединение политики и веры всегда приводило к дурным последствиям. Там, где Церковь подчиняет себе политику... это вырождается в инквизицию; там, где политика подчиняет себе Церковь, там Церковь обращается в полицейское учреждение и несет службу городского в защиту веры и действует огнем и мечом»¹.

С. Булгаков, видный русский религиозный философ, так говорил о революции 1917 г.: «Как ни мало было оснований верить грезам о народе – богоносце, все же можно было ожидать, что церковь за тысячелетнее свое существование сумеет себя связать с народной душой и стать для него нужной и дорогой. А ведь оказалось, что церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе... Русский народ вдруг оказался нехристианским»². Существует масса фактических свидетельств и авторитетных оценок о закреплении в массовом сознании неразрывной связи государственного православия и царского самодержавия; призывы Православной церкви к борьбе с большевиками только подтверждали чувство «справедливость» советской власти, коль скоро Православная церковь выступает против нее.

В первую годовщину Октябрьского переворота патриарх Тихон обратился к Совету народных комиссаров с обвинением большевиков в соблазнении темного и невежественного народа. Российский историк А. Зубов иронично замечает: «Почему после тысячелетия христианской проповеди на Руси, после веков существования православного царства остался наш народ „темным и невежественным“?.. Не падают ли убийства, насилия и грабежи, совершенные в годы революции „темным и невежественным“ русским народом, на головы тех, кто, высоко поставленный Промыслом и освобожденный от гнета повседневных бытовых тягот, ленился клясть душу свою за овец?.. неисчислимые

¹ Цит. по: Красиков А. Возрождение религии и рождение демократии? // Конституционное Право: Восточноевропейское Обозрение. 2000. № 2 (31). С. 26.

² Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм. В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 609.

страдания, лишения и ужасные смерти многих представителей высших сословий в годы революционного лихолетья – расплата за века их нерадения о долге правителей и пастырей. Большевики не в большей степени виноваты в ужасном пароксизме народного организма, чем гной из застарелой, запущенной раны виновен в смерти больного от общего сепсиса. Не большевики за считанные дни своей власти развратили народ, но те, кто так правили ими тысячелетия»¹. Русская православная церковь большей частью занимала сервильную позицию по отношению к государству, мало заботясь о преобразовании общества на христианских началах. Не пережив европейской Реформации, РПЦ всегда занимала консервативно-охранительную позицию относительно внутренних социально-экономических и политических проблем. Православная доктрина по сей день игнорирует современные представления о личной свободе, собственности и справедливости.

По И. А. Ильину, национальная идея России может быть только творческой: «Эта идея формулирует то, что русскому народу уже присуще, что составляет его благодатную силу, в чем он прав перед лицом Божиим и самобытен среди других народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу историческую задачу и наш духовный путь; это то, что мы должны беречь и растить в себе, воспитывать в наших детях и в грядущих поколениях и довести до настоящей чистоты и полноты бытия – во всем, в нашей культуре и в нашем быту, в наших душах и в нашей вере, в наших учреждениях и законах. Русская идея есть нечто живое, простое и творческое. Россия жила ею во все свои вдохновенные часы, во все свои благодатные дни, во всех своих великих людях. Об этой идее мы можем сказать: так было, и когда так бывало, то осуществлялось прекрасное; и так будет, и чем полнее и сильнее это будет осуществляться, тем будет лучше»².

Национальная идея как генератор утопий

Исторический опыт крупномасштабных реформ в расколотых обществах позволяет сформулировать некоторую закономерность. На ранних этапах реформ их творцам и идеологам присущ идеологический утопизм предлагаемых обществу программ преобразований. Проходит совсем немного времени и в тягостном недоумении мыслящая часть общества пытается понять причины мора, охватившего их, причины непонимания обреченности таких реформ на неудачу с самого начала.

¹ Зубов А. Б. Сорок дней или сорок лет? // Преемственность и возрождение России. М., 2001. С. 96–97.

² Ильин И. А. О русской идее // Ильин И. А. Наши задачи. В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 322.

При этом утопизм в равной мере присущ как правящей политической группировке, так и оппозиции разного толка.

Запрос на универсальные метафизические ценности, как показывает социальная и политическая история, свидетельствует, что общество и его элита не избавились от утопичного мышления. Рухнувшие утопии не сопровождаются внятным рационально-критическим анализом причин их бывшего успеха и неизбежного провала. Вместо них появляются новые утопии, удовлетворяющие спрос со стороны масс, обосновываемые интеллигенцией и подхватываемые властолюбивыми политиками.

Становление постсовременного общества сопряжено с радикальной трансформацией социальных практик, разрушающих прежние ценности, нормы и институты. Ускорение темпа и ритма социальной жизни, усложнение общественных отношений проблематизируют освоение новой социальной реальности – самоидентификацию индивида и общества. Эта проблематизация происходит как на уровне философской рефлексии, так и на уровне обыденного, повседневного сознания. Ситуация в российском обществе осложняется его смешанным характером – смесью типов идентичности, генетически принадлежащим различным историческим эпохам, в том числе – промежуточной природы.

В психоанализе идентичность рассматривается как сумма бессознательных и осознаваемых психических реакций, выступающих способом адаптации к реальности, включающих в себя обретение идентичности через отношение к значимому «Другому». «Другой» – условное обозначение объекта, по мере которого создается модель взаимодействия с другими культурами, позволяющее нации (народу, государству), несмотря на все перипетии, оставаться самотождественными в разных ситуациях. «Другой» необходим для обретения идентичности как индивидуализирующего начала, выражающего самопрезентацию себя в мире неповторимым, уникальным способом. Самотождественность достигается через осознание собственного единства в различные моменты своей истории, через историческую память.

Затягивание назревших в обществе перемен приводит к окостенению сложившихся культурных форм, потере ими способности к эволюционным изменениям. Заимствования извне в этом случае новых институтов и ценностей, которые ранее могли бы оказаться творчески-конструктивными, в застойном социокультурном контексте становятся разрушительными.

Лишенные своего первичного смысла и предназначения, в неорганичной среде они ведут к хаосу и деструкции. Своеобразие русской

духовной культуры, пронизанной мессианизмом, религиозным и социальным утопизмом, в силу ее архаичности оборачивается безудержным нигилизмом по отношению к модернизированным ценностям. Наивное самодовольство дикарского сознания принимает высокую мировую оценку русского балета за его безусловное превосходство, тогда как восхищаются законсервированными образцами классического танца; презентация русской философии в художественной форме (говорящей образами и картинami) как преодоление рационализма западной философии на деле ведет к дальнейшему отставанию от стандартов академической философии.

Коммунистическая утопия сменилась утопией либеральной, породив с неизбежностью кризис доверия к либерально-демократическим принципам. Либеральная утопия терпит очередной и закономерный крах. Основы российской цивилизации по-прежнему традиционны: ментальность россиян остается патерналистской, они возлагают надежды на решение всех проблем (больших и малых) на абсолютную авторитарную власть первого всемогущественного лица.

Не соглашусь с распространенной точкой зрения (которой сам в свое время отдал дань), относительно образования вакуума идеологии и веры в пореформенном российском обществе. Краткий миг растерянности и сумятицы умов после краха предыдущей монолитной идеологии достаточно быстро привел к заполнению духовного пространства многообразием идеологических ориентаций, ранее находившихся под спудом, полузапретных или вообще уголовно наказуемых. Как правило, не имея прочных социальных оснований, они имеют вторичный, реставрационный, архаичный или заимствованный характер, становясь новыми утопиями. Преобладание традиционности в самом обществе обуславливает ведущую позицию реставрационных утопий: коммунистической и национально – патриотической. Такого рода повторы отчасти объясняются периферийным, по Тойнби, характером русской цивилизации. Не отменяя ее своеобразия, он проявляется в отсутствии оригинальных, независимых от духовного наследия предшествующих цивилизаций основополагающих идей.

Другая закономерная черта периферийной по своему происхождению цивилизации – минимизация культурного слоя, качественно соответствующего задачам цивилизационного строительства. Предельно интенсифицируя его использование в целях самосохранения, подобная цивилизация не способна органически переработать цивилизационные заимствования, становясь промежуточной и расколотой. Презрительное отношение к социально-гуманитарной интеллигенции и ее

делу со стороны власти оборачивается закономерной духовной и интеллектуальной деградацией. Вследствие этого общество становится подверженным периодическим распадам, создающим благоприятное поле возникновения ретроспективных утопий. К их числу можно отнести идеи: «Россия для русских» («малый империализм», Россия как этноцентристское государство; «Белая идея», воспроизводящая прежде всего лозунг «единой и неделимой» России; «Красная идея», возвращающая к СССР и «новой исторической общности людей»; «Евразийская» идея России как особого типа не западной цивилизации¹.

Традиционный вариант легитимации крайней степени социального неравенства – национал-патриотическая утопия. Эксплуатируя национальные чувства, делая ставку на мощную авторитарную державу, мобилизующую общество с целью разрешения приоритетных внешних проблем, она убирает на периферию сознания классовые различия и социальную несправедливость. По своему содержанию национал – патриотические утопии могут приближать к пониманию действительных национальных интересов; в крайнем, примитивном варианте главный источник кризиса они видят в злонамеренной политике внешних и служащих им внутренних врагов. Мобилизационная идеология национал-патриотического толка по этим причинам не интересуется экономическими (макро- и микро-) разработками – их научные рекомендации в лучшем случае имеют сугубо риторический характер. Нацеленность на решение всех реальных и мнимых проблем общественного развития путем силового диктата уничтожает гражданское общество и попирает права личности. Судьба авторитарно-репрессивного государства в современном мире укладывается в спектр вариантов от распада до изоляции с неопределенной исторической перспективой.

Традиционное воззрение на мир воспроизводит логику манихейского противопоставления бинарных оппозиций: «мы – они», Добро и Зло, Свет и Тьма. «Они», т.е. все те, кто не разделяют наши ценности, неразумны и враждебны, само их существование представляет угрозу. Такого рода менталитет играет значительную роль в идейной и политической самоизоляции страны и государства, является условием и фактором становления тоталитарного режима. Он же помогает усвоению любой государственной лжи относительно «плохой, нечеловеческой жизни там» и «преуспевания здесь».

По мере виртуализации реальности формирование и воспроизводство власти в современном обществе все больше опирается на массо-

¹ Панарин А. Западники и евразийцы // Общественные науки и современность. 1993. № 6. С. 62.

вые настроения и ожидания, на сложившиеся представления о власти. Поэтому и формальные полномочия власти, и сама реальность властвования конструируется существующими символическими системами языка, мифов, религии, науки, политики и т.д. Типы социальной практики в своей действенности легитимируются силой массовой веры в них, «а власть над этой верой обуславливается господствующим положением в разнообразных формах коммуникативного взаимодействия и обмена»¹. То есть, социальные практики определяются ценностями и моделями, выражающими властный интерес.

Власть сегодня все более становится властью над системами символов, опосредующих отношения человека с внутренним и внешним миром. Цель символической власти состоит в безусловном охвате пространства психики и постановке барьеров на пути какой-либо рефлексии относительно природы власти. Таким образом и происходит подмена: за Русскую идею выдается официальный идеал традиционного российского общества, устаревший уже для времени своего появления, подменяющий позитивную программу созидания сугубо охранительными функциями. Превращение такой идеи в «материальную силу» сулит обществу катастрофические последствия.

Архаичная трактовка Русской идеи в уваровско-николаевском духе ведет к абсолютизации державности, отнюдь не связанной со стремлением к сильному и эффективному государству. «Державное» сознание по-язычески обожествляет самодовлеющую силу государства, отчужденного от общества, рассматривающего людей как расходный материал, но не в качестве цели служения для государства. Так и появляется лозунг патриотизма в качестве национальной – Русской идеи. Здравый смысл был бы озадачен подобной логикой – ввиду патриотизма других народов. Но идеология не нуждается в здравом смысле; она нацелена на превращение людей в беспрекословную, покорную массу, желательна испытывающую восторг от своих «духовных скреп».

Иные адепты И. А. Ильина вдохновенно обличают мировые силы зла, мечтающие об уничтожении России, но, цитируя его на каждом шагу, делают это крайне выборочно, пропуская «неудобные» места. В данном случае речь идет о собственном примечании И. А. Ильина к мысли, в которой говорится о необходимости зоркости, правдивости и гражданского мужества. «Одним из соблазнов национализма является стремление оправдывать свой народ во всем и всегда, преувеличивая

¹ Мартянов В. С. Трансформация символической власти в информационном обществе// Дискурс Пи. Научно-практический альманах. Выпуск 2: Приключения разума в информационном обществе. Екатеринбург, 2002. С. 29.

его достоинства и сваливая всю ответственность за совершенное им на иные „вечно-злые“ и „предательски-враждебные“ силы. Никакое изучение враждебных сил не может и не должно гасить в народе чувство ответственности и вины или освобождать его от трезво-критического самопознания: путь к обновлению ведет через покаяние, очищение и самовоспитание»¹. Выступая за национально-патриотическую (духовно-нравственную) трактовку Русской идеи, он в одной из своих основополагающих работ предостерегает: «Любить свой народ и верить в него, верить в то, что он справится со всеми историческими испытаниями, восстанет из крушения очистившимся и умудрившимся, – не значит закрывать себе глаза на его слабости, несовершенства, а может быть, и пороки. Принимать свой народ за воплощение полного и высшего совершенства на земле – было бы сущим тщеславием, большим националистическим самомнением.

Настоящий патриот видит не только духовные пути своего народа, но и его соблазны, слабости и несовершенства. Любить свой народ – не значить льстить ему или утаивать от него его слабые стороны, но честно и мужественно выговаривать их и неустанно бороться с ними. Национальная гордость не должна вырождаться в тупое самомнение и плоское самодовольство, она не должна внушать народу *манию величия*»².

Аналогично, после гражданской войны, оценивая ситуацию в Советской России, Н. А. Бердяев писал: «Слишком многие привыкли у нас относить на счет самодержавия все зло и тьму нашей жизни..., но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучали себя к безответственности»³.

Между тем, именно феномен независимой и ответственной личности стал важным результатом исторически первичной модернизации эпохи Нового времени и Просвещения. Кардинальное изменение способов человеческой деятельности создало новую, по-иному структурированную личность, ставшую совокупностью самостоятельных, специализированных ролей. Стремительное усложнение общественной, экономической, политической и духовной жизни, рост многообразной информации потребовали хорошо образованную личность, способную к критическому мышлению и адекватным оценкам на основе цельной светской картины мира и осознанных нравственных принципов.

В итоге многократно возросла гибкость и эффективность, содержания человеческой деятельности. Доминирующим типом стала «эко-

¹ Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 223.

² Там же.

³ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. М., 1991. С. 256.

номическая» личность, освоившая ценности конкуренции, специализации, утилитаризма, прагматизма, рациональности. Вместе с этим появляется и новая проблема – утрата прежней целостности жизни патриархального общества и его индивидов. Возникла потребность в восстановлении синкретичного единства человека и общества, в возврате мира простых и ясных решений, ностальгически воспринимаемых как «золотой век».

В «державной» интерпретации Русской идеи западному индивидуализму и автономии личности обычно противопоставляется соборность как неотъемлемое и крайне важное отличие русского народа. Но в русской соборной идее нет ничего оригинального, в сходной ситуации такой же ответ дают все традиционные культуры, подвергающиеся радикальной модернизации. Социоцентричная система ценностей традиционного общества принимает исторический вызов «ереси» индивидуализма и мобилизует на свою защиту все силы прежней культуры.

Соборное сознание синкретично, в нем отсутствует анализ, самокритика, они заменяются моральной оценкой. Становясь пережитком прошлого в условиях современности, соборность вырождается в псевдоколлективизм или круговую поруку. Она становится весомым фактором яростного сопротивления новым формам культуры и общественных отношений – не принимает частной собственности, отстаивает новый трайбализм, боится самостоятельности, риска, личной ответственности, решений, ломающих шаблоны и стереотипы. Преобладание моделей поведения, отрицающих ценность человека как личности, его право на свободу, развитие и проявление своих способностей; отрицание блага человека как критерия оценки социальных реформ, принципов равенства и справедливости как нормы отношений между людьми, выступают как негуманистическая стадность.

Содержание гуманизма становится определеннее, соотносится с практиками антигуманизма – запретами на инновации свыше установленных барьеров, сакрализацией обветшалых догм и идеалов, абсолютизацией прежнего опыта. В условиях сопротивления модернизации антигуманизм активизируется, подавляет очаги творчества, высокой культуры. Это борьба большинства с меньшинством, массы (толпы) с личностью, власти с инакомыслием, «врагами народа», с хозяйственной и экономической инициативой, необычными видами новаций. В любом случае он обнаруживает себя подавлением человеческой индивидуальности, маскируемого борьбой с мировым злом, и представляет отказ от конструктивного Ответа на Вызовы истории.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод: «Русская идея» в ее традиционном содержании и предназначении – это прежде всего архаичный национальный миф, подобный таким же мифам других государств и народов на сходных стадиях общественного развития. Возникая и развиваясь по мере становления государственности, этот миф первоначально стихийно, позднее – усилиями идеологов (в самом широком смысле) рефлексивно выражает комплекс собственных представлений о своеобразии народа и его месте в Истории.

Возврат к одиозной формуле Русской идеи («православие – самодержавие – народность») оживляет консервативный, в известных условиях переходящий в реакционный, потенциал общественного развития. Превращаясь в господствующую идеологию, знаменитая «триада» оправдывает политику государственного изоляционизма, способствуя отставанию национальной культуры и стагнации экономики; будучи навязанной сверху, она лишает общество инициативы и предприимчивости. Как пишет Н. С. Розов, формулируя парадокс державности, «смутное чувство надвигающейся опасности традиционно толкает Российскую власть и массовые настроения к возврату к политике державности. Возврат к державности предполагает всемерное укрепление границ, изоляционизм, возрождение государственной идеологии (видимо, в форме некоего симбиоза коммунизма, имперства и православия)»¹. Сам же парадокс состоит в том, что, направляя главные усилия на защиту территориальной целостности, Россия как раз ее и теряет, потому что испытывает хронический недостаток мобилизационных ресурсов, обладает неразвитой сетью внутренних коммуникаций, уязвимо ее геополитическое положение, требующее колоссальных материальных и финансовых затрат. Вхождение России в глобальную мировую экономику обернулось ее «провинциализацией» – превращением в сырьевой придаток (нефть, газ, лес, металлы). Поэтому ностальгия по прошлому – это консервативно утопический протест против разрушения прежней цельности повседневной жизни, краха ценностей, представлявшихся неоспоримыми. Сущность этого протеста точно выражена оценкой П. А. Сапроновым воззрений русских «почвенников»: «С тоской и томлением коррелировала мечтательность, которая могла приносить плоды в художественных фантазиях, обращенных то ли назад, то ли в глубь и толщу, на самом же деле в неопределенное нечто какого-то вымышленного идеально-гармонического в своей недостижимой и таинственной простоте существования. На интеллектуальном по-

¹ Розов Н. С. Национальная идея как императив разума // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 15.

прище романтической мечтательности соответствовало обращенное в будущее прожекторство, так же как и критика современности с позиций утерянного рая, оставшейся в прошлом гармонической жизни»¹.

Е. Трубецкой, признаваясь в прежней увлеченности мессианизмом, писал: «Впоследствии я убедился, что в Новом Завете все народы, а не какой-либо один в отличие от других, призваны быть богоносцами; горделивая мечта о России как избранном народе Божиим, явно противоречащая определенным текстам Послания к Римлянам Апостола Павла, должна быть оставлена как не соответствующая духу Новозаветного Откровения»².

Далеко не для всех Священное Писание является непреложным авторитетом, но есть опыт, давний и современный, других народов, обладающих своей «Мечтой», необязательно «американской». Сегодня примером может служить Китай, демонстрирующий бурную динамику экономического и социального развития. Генеральный секретарь ЦК КПК Си Цзиньпин именно так – используя понятие «китайской мечты» – сформулировал задачу построения к столетней годовщине образования КНР в 2049 г. современного, демократического и цивилизованного государства. Связав воедино жизнь и перспективы каждого китайца и государства, Си Цзиньпинь придал «китайской мечте» вполне инструментальный характер, включив в ее содержание качественное образование, стабильную работу, надежное социальное обеспечение и высокий уровень здравоохранения, комфортные жилищные условия и здоровую окружающую среду, и т.п.³ «Китайская мечта» и стала современной национальной идеей Китая, соединив свои традиции, «китайский дух» с открытостью миру и достижениям разных цивилизаций. Иными словами, национальная идея, выступая концепцией и символом конструктивного проекта преобразования и развития общества, содержит колоссальный потенциал мобилизации воли и энергии всех социальных слоев и общностей государства.

Мировой исторический опыт свидетельствует – решение жизненно важнейших для нации проблем – не поиск отвлеченно-возвышенной Идеи (или Мечты), а созидательный труд. Трудовая аскеза должна стать высшей духовной ценностью, разделяемой народом и властной элитой, и воплощаться в действующих, а не декларативных нормах, ценностях и институтах. «Не горделивое спасение мира, – писал Г. П. Федотов, –

¹ Сапронов П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 63.

² Цит. по кн.: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 325.

³ Цит. по кн.: Буров В. Китайский путь к «китайской мечте» // Литературная газета. 2013. 13–19 ноября. С. 9.

а служение своему призванию, не „мессианство“, а миссия, путь творческого покаяния, трудовой трезвости, переоценки, перестройка всей жизни – вот путь России, наш общий путь»¹.

Литература

1. Ачкасов В. А. Россия как разрушающееся традиционное общество // Полис. 2001. № 3. С. 83–92.
2. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 102–116.
3. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 259–281.
4. Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 752 с.
5. Буров В. Китайский путь к «китайской мечте» // Литературная газета. 2013. 13–19 ноября. С. 9.
6. Гоголь Н. В. Мертвые души // Гоголь Н. В. Собрание сочинений в семи томах. М.: Художественная литература, 1967. Т. 5. 622 с.
7. Дьякова Е. Г. Российский образ власти и новое информационное пространство: к проблеме совместимости // Дискурс Пи. Научно-практический альманах. Выпуск 2: Приключения разума в информационном обществе. Екатеринбург, 2002. С. 22–23.
8. Зубов А. Б. Сорок дней или сорок лет? // Преемственность и возрождение России. М.: Посев М, 2001. С. 87–114.
9. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 75–304.
10. Ильин И. А. О русской идее // Ильин И. А. Собрание сочинений в 2 т. Т. 1. М.: Рарог, 1992. 616 с.
11. Кандыба В. М., Золин П. М. Реальная история России: традиции обороны и геополитики, истоки духовности. СПб.: Лань, 1997. 464 с.
12. Ковалев С. Права человека как национальная идея // Известия. 1998. 15 апр. С. 7.
13. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М.: Наука, 1978. 189 с.
14. Копалов В. И. Русская национальная идея: pro et contra // Вестник УрО РАН, 2004. № 1. С. 142–152.
15. Копалов В. И. Об опыте работы научного семинара «Русская идея» // Судьба России: прошлое, настоящее, будущее. Тезисы Всероссийской конференции (Екатеринбург, 17–19 ноября 1994 г.). Екатеринбург, 1995. С. 3–7.
16. Кочетков В. В. К вопросу о национальной русской идее: философско-правовой подход // Государство и право. 2015. № 4. С. 13–19.

¹ Федотов Г. П. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 449.

17. Красиков А. Возрождение религии и рождение демократии? // Конституционное Право: Восточноевропейское Обозрение. 2000. № 2 (31). С. 26–31.
18. Курашов В. И. «Русская идея»: философская и культурологическая точки зрения // Вестник Российского философского общества. 2006. № 3. С. 125–126.
19. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
20. Малинин В. В. Отечественная философия истории в контексте Русской идеи // Вестник Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 1994. № 4. С. 3–8.
21. Мартыанов В. С. Трансформация символической власти в информационном обществе // Дискурс Пи. Научно-практический альманах. Выпуск 2: Приключения разума в информационном обществе. Екатеринбург, 2002. С. 29–30.
22. Национальная идея России. В 6 т. Т. 1. М.: Научный эксперт, 2012. 752 с.
23. Панарин А. Западники и евразийцы // Общественные науки и современность. 1993. № 6. С. 60–69.
24. Постзападная цивилизация. Либерализм: прошлое, настоящее, будущее. М.: Новый фактор, 2002. 439 с.
25. Розов Н. С. Национальная идея как императив разума // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 13–28.
26. Сабилов В. Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии). СПб.: Изд-во С. Петербургского университета, 1995. 152 с.
27. Сапронов П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб.: Церковь и культура, 2000. 296 с.
28. Согрин В. В. Русская идея и Американская мечта (Размышления над сравнительно-цивилизационным исследованием Э. Я. Баталова) // ОНС. 2010. № 6. С. 115–123.
29. Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–246.
30. Сурков В. Долгое государство Путина // ideologs.com (Дата обращения 12.02.19).
31. Тойнби Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
32. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. 606 с.
33. Федотов Г. П. Национальное и вселенское // Федотов Г. П. О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 444–449.
34. Федотов Г. П. Создание элиты (Письма о русской культуре) // Судьба и грехи России. СПб.: София, 1992. С. 206–227.

Глава IV. СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС И ДИНАМИКА ФИЛОСОФИИ

Chapter IV. SOCIAL LIFE AS A PROCESS AND THE DYNAMIC OF PHILOSOPHY

В. Е. Кемеров

Доктор философских наук, профессор
кафедры социальной философии, ру-
ководитель ведущей научной школы
Уральского федерального университе-
та имени первого Президента России
Б. Н. Ельцина, Екатеринбург

V. Ye. Kemerov

Doctor of Philosophy, Full Professor,
Chair of Social Philosophy, the Head
of leading scientific school,
Ural Federal University named after the
First President of Russia B. N. Yeltsin,
Ekaterinburg

Аннотация. В двадцатом веке философия постепенно переходит от понимания общественной истории как структуры к ее трактовке как процесса. Возникают проблемы отношений между социологией и историей, макро- и микро-социальными подходами, между социальной адаптацией и социальным конструктивизмом. В данной главе мы затронем только один аспект проблемы. А именно: как в логике социального процесса меняется понимание дискретного и континуального бытия людей, как их обособленность и связность определяют самосохранение потока социального бытия.

Ключевые слова: социальное бытие как процесс; социальная структура; динамика социального бытия; взаимодействие человеческих индивидов; макро- / микро-социальное; динамика философии.

Abstract. In the twentieth century the philosophy gradually passes from understanding of public history as structures to its treatment as process. There are problems of attitudes between sociology and history, macro-social and micro-social approaches, between social adaptation and social constructivism. In given chapter we shall mention only one aspect of a problem. Namely: as in the logic of the social process the understanding discrete and continual existence of people are changing and as their isolation and connectivity define preservation of a stream of social life varies.

Keywords: social life as a process social structure, dynamic of social life; interaction of human individuals; macro/micro-social; dynamic of Philosophy.

В научном обиходе мы имеем дело, по крайней мере, с двумя понятиями истории. Традиционное понятие истории как прошлого и сформировавшегося в немецкой классике XIX в. понятие истории как процесса развития общества, реализуемого в деятельности людей.

Итак, обозначается *возможность двух толкований истории*:
1) истории в широком смысле *как процесса* деятельности людей, раз-

вертывающего во времени социальные и культурные формы их бытия, процесса, совершенного и совершающегося, т.е. включающего **прошлое, настоящее и будущее**, и 2) *истории как завершившегося* бытия, представленного в результатах деятельности людей, в ее следах и памятниках. Понимание истории как процесса включает в себя сложную методологическую проблему, ибо оно складывается из определений разных областей социально-гуманитарного познания: правоведения, психологии, социологии и из социально-философской установки на определения конкретного субъекта.

Мы не можем обрести продуктивное понимание истории как процесса до проведения конкретного исследования, причем исследования социально-философского и междисциплинарного. Социальная философия помогает фиксировать субъекта: кто это – индивид, группа, поколение, этнос, государство, регион, международная коалиция и, соответственно, – пространственно-временные границы нашего определения. Далее, если это индивид, возникают вопросы о его статусе, юридической и психической вменяемости, плюс вопрос о его идентификации, прежде всего самоидентификации. Такие вопросы постоянно возникают в психиатрии и правовой практике. По сути, речь идет о способности индивида участвовать в социальном процессе.

Еще сложнее дело обстоит в исследовании групповых субъектов; на них автоматически не переносятся индивидуальные характеристики, но все они продолжают действовать. Так, способность к ответственности, как и способность к безответственности, могут по-разному складываться в различных поколениях или сохраняться, передаваясь как традиция.

Предварительные выводы показывают: у нас нет абстрактного определения социального процесса, да оно и невозможно до прояснения методологических вопросов и конкретного исследования социальной ситуации. Если мы не устоим перед соблазном абстрактного ответа, мы неизбежно поспособствуем запутыванию ситуации. Если мы уклоняемся от этого соблазна, мы по необходимости встаем на путь социально-философского и междисциплинарного исследования.

В двадцатом столетии происходили существенные изменения в философской онтологии, особенно – в социальной онтологии. Они не были особенно заметными по той причине, что отдельные социально-гуманитарные науки предпочитали сами заниматься онтологическими вопросами и не обращали внимания на то, что происходит в философии.

Еще в девятнадцатом веке была заложена традиция толкования истории как процесса. Но она не была конкретизирована. К. Марксом

была сделана попытка представления социальной истории как процесса деятельности людей. Но она была заглушена политико-идеологическими установками догматического марксизма.

Радикальный поворот в философском толковании динамики бытия в XX столетии был сделан А. Бергсоном. Он представил бытие как поток, длительность, изменение. Состояния и структуры – результаты движения этого потока. Наши представления – фиксации этих состояний и структур, ибо в них «преломляются» движение и изменение. Но представления эти «останавливают» бытие; их рамки узки для усмотрения его динамики. Наука, оперирующая такими «рамочными» представлениями, дает лишь фрагментарное и мозаичное изображение бытия. Возникает проблема проникновения в процесс, выявления его изменчивости, временности, континуальности. Сам А. Бергсон использовал метафорические средства для выражения этой динамики («жизненный порыв», «творческая эволюция»). Но для социально-гуманитарных наук требовались более определенные онтологические ориентиры, позволяющие связывать разные образы социальности как разные аспекты динамичного бытия людей, их совместности и разделенности в пространстве и времени.

Классика предлагала нам представлять и понимать формы времени через формы пространства. Но возникает другой поворот. Перед формирующимися концепциями пространства-времени возникает проблема: как через формы времени определять и «раскрывать» пространство. Сведение времени к пространству оборачивалось постижением многомерной сложности бытия через отдельные фигуры пространства, их композиции и представления последних. Понимание пространства через время требует специальных усилий, средств и способов выражения. На этом зафиксировал внимание М. Хайдеггер¹. Он предлагает, по сути, четырехмерное толкование социального бытия, где пространство оказывается четвертым измерением времени.

Процессуальность, временность, континуальность-дискретность, событийность и изменчивость становятся стержневыми концептами для построения новой онтологии. Фигуры, индивиды, тела, вещи, линии и точки оказываются не столько контурными средствами ее представления, сколько отдельными выражениями процессов бытия, их взаимодействия и расхождения, их становления, локализации и преобразования. Онтология уже не рисует картину, она фиксирует,

¹ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 399–400.

ориентирует и предупреждает, она теперь не столько карта, сколько компас.

Картина социального мира (да и вообще «картина мира») обнаруживает свой метафорический смысл; ее нельзя повесить на стенку как географическую карту, ибо она промежуточный синтез результатов социально-гуманитарного познания, да к тому же еще постоянно обновляющийся во времени.

Новая онтология

Обычные онтологические представления базируются на том, что есть предметы и процессы, социально-онтологические на том, что есть индивиды и структуры, люди и связи, люди и процессы, то есть: с одной стороны, – индивиды в их обособленном бытии, с другой – взаимодействия, отношения, процессы, которые окружают людей и функционируют между ними.

Известно, с людьми тоже что-то происходит. Но пока они относительно стабильны, процессы воспринимаются и толкуются как что-то внешнее по отношению к ним. Стабильность людей и вещей и зависимость процессов от бытия людей и вещей обычно трактуются как разные планы реализации социального процесса.

Двадцатое столетие вынуждает переставить акценты в этом стереотипном представлении. Соответственно происходят сдвиги в методологии социально-гуманитарных дисциплин и философии. Как это ни странно на первый взгляд, пришло время обнаружить процессы в самих людях и предметах и определить зависимость внешних по отношению к людям структур и связей от процессности бытия человеческих индивидов.

Сказанное выше касается не только людей и вещей, но и всех аспектов рассмотрения бытия. Как говорил Н. Гартман, новая онтология должна трактовать строение и процессы «вместе». Но, главное, она стоит перед задачей исследования в этом ключе «порядков человеческого общества»¹.

Трансформация концепции социальных индивидов

С точки зрения методологической важно подчеркнуть: не то существенно, что люди или вещи рассматриваются в процессах, а то, как способ бытия предметов воплощает процессы, как способ бытия

¹ Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник 1988. М.: Наука, 1988. С. 321.

людей реализует и модифицирует социальный процесс, как характеристики вещей и людей выражают ход процессов и определяют их логику.

Неэлементарность бытия человеческого индивида раскрывается в том, что он выступает одним из множества субъектов, обеспечивающих бытие социального процесса, то есть его сохранение и организованность в условиях постоянного и дискретного проявления новых человеческих сил. В этом плане аналогии и метафоры, определяющие человеческого индивида как элемент или атом социальности, как точку или узел социального пространства оказываются непродуктивными. *Человеческие индивиды, представленные в многомерности своего бытия, могут и должны быть поняты сами как процесс (процессы)*, причем как процесс, обеспечивающий «пульсацию» общественного организма. Социальный процесс, таким образом, представляет собой *полисубъектное образование*, организованность коего осуществляется по разным линиям и переплетениям человеческой деятельности, в различных формах переноса, сочетания и роста живых и опредмеченных человеческих сил.

В бытии индивидуального человека грани и измерения, которые включают его «в социальный процесс», не рядоположены друг другу, они постоянно варьируются, «возвращаются», обновляются, образуют различные сочетания и «сплавы» и вносят тем самым в социальный процесс дополнительные мотивы, усиления, стимулы.

Если мы стремимся истолковать сложность социального именно как *процесса*, как *постоянного становления* совместной жизни людей, мы сможем обнаружить, как в вариациях индивидуальной деятельности людей происходит обновление и наращивание совокупной социальной жизни.

Когда говорят или размышляют о том, что социальный процесс формируется из действий людей, вольно или невольно допускают взгляд, согласно которому многомерная сложность общественно-исторического движения образуется из сочетания простых действий, образуется сочетанием простых элементов.

Однако органическое сочетание и смена форм социального процесса не могут быть обеспечены сложением простых человеческих действий, способов индивидуальной самореализации людей, «безразличных» к сложности общественного процесса. *Сохранность и обновление процесса обеспечиваются лишь многомерностью и незамкнутостью составляющих его сил.*

Социальный процесс как постоянный перенос и смена человеческих качеств, при сохранении живой деятельности людей, эти каче-

ства реализующей, оказывается *проблемой*. Он является проблемой для общества, организующего или поддерживающего систему общественных отношений, он выступает таковым для отдельного индивида, осваивающего его с определенной исходной позиции, тем более – для теоретика, пытающегося найти масштаб для концептуального описания общества. Затруднительность теоретического предприятия как раз и определяется нередуцируемостью социального процесса к одной линии его реализации, к одной подсистеме или стадии. И эта несводимость процесса к одному началу или мотиву предопределена человеческой деятельностью как такой постоянной (не-величиной), которая все время меняет свое непосредственно индивидуальное выражение, человечески-конкретные формы реализации.

Деятельность людей как форма реализации их сил, как сложно расчлененная и сочетаемая их связь образует все новые «композиции» человеческих способностей, их воплощений, условий и средств осуществления. Каждое последующее поколение вступает в жизнь с другим, нежели у предыдущего, запасом и объемом человеческого опыта. Оно вынуждено вырабатывать новые формы его освоения, а стало быть, и самореализации. Его самореализация оказывается не приложением к предметным и внешнесоциальным преобразованиям, а внутренним условием, движущей силой и мотивом их осуществления.

Образ социального процесса не просто зависит от позиции людей, их точек зрения, взглядов и т. п. Дело не в субъективных ориентациях, говоря традиционным языком. Дело – в значении индивидов как «узлов» социальных связей, соответственно, в возможностях людей открывать (или закрывать) в своем поведении многомерность социального процесса. Дело – в бытийной, практической способности людей «открываться» полифонической сложности социальности, сочетать и соотносить разные формы освоения действительности.

Континуальность и дискретность социального процесса

Здесь мы сталкиваемся с *парадоксом* социальных процессов. Суть его – в том, что индивиды могут сохранять континуальность своего бытия только благодаря различным обособленным от себя «органам» и средствам, курсирующим «в отрыве» от людей по социальному пространству и социальному времени и *связывающим* именно таким образом различные состояния человеческой жизни и человеческого опыта.

Подчеркнем два обстоятельства. Во-первых, дискретные предметы, с помощью которых люди поддерживают и расширяют социальное воспроизводство своей жизни, создаются людьми в ходе эволюции

общества, т.е. они отделяются от функций, операций, способностей, совпадающих с непосредственной деятельностью индивидов, выделяются из социальных взаимодействий, аккумулируют в себе опыт коллективной и индивидуализированной деятельности. Во-вторых, благодаря предметному обособлению и закреплению своего опыта, люди оказываются способными не только транслировать его, но и синтезировать опыт разных культур и эпох. Прерывность человеческого опыта, таким образом, оказывается и условием, и результатом социальной эволюции. И эта прерывность, обусловленная разделенностью совместной деятельности людей, создает постоянную возможность новой «сборки» этого опыта в иных формах совместности или индивидуального развития. Отметим, что здесь речь идет не только о дискретности языковых средств, передающих информацию, но и о самих умениях, способностях, силах людей, закрепивших в предметности свою социальную форму, а стало быть, особым образом подготовленных к «подключению» новой социальной энергии.

К сказанному важно добавить, что сами люди выступают носителями разделенной общественной жизни. Автономизация индивидов, их отделение от непосредственных социальных зависимостей создает предпосылки для образования социальных организаций, в которых люди взаимодействуют уже не на основе жестких связей, а в силу их взаимообусловленности нормами, проблемами, потребностями, интересами. В романтической философии XIX в. такая автономизация оценивалась отрицательно, отождествлялась с механическим упрощением общественной жизни, соответственно – с частичным, односторонним функционированием человеческих индивидов. Однако автономизация вовсе не противостоит самореализации индивида: она может быть и зачастую является главным условием его саморазвития. Другое дело, что автономизация индивидов предполагает изменение характера внешних социальных структур и регулирующих их норм и «механизмов». Иными словами, разделенность социальной жизни, имеющая в своей основе взаимодействия автономных индивидов, нуждается и в соответствующих формах совместности, формы же эти не являются натуральными структурами; их людям приходится вырабатывать. В этих ситуациях как раз и обнаруживается, что разделенность общественной жизни между обособленными индивидами – это не только ее расчленение, но и условие синтеза новых качеств, предметностей, связей.

Проблема совместно-разделенной деятельности окажется еще сложнее, если мы учтем, что формами разделенности социального бы-

тия, реализующими его «кристаллизации», являются не только люди, предметы, знаковые средства, но и отдельные моменты, аспекты, связи бытия самих индивидов. Парадокс континуума, о котором шла речь выше, распространяется, следовательно, и на *процесс* жизни индивида; и в этом процессе непрерывность и цельность реализуются через отдельные качества и свойства, их собирание и перекомпоновку.

К. Маркс в «Капитале» писал о чувственно-сверхчувственной природе человеческих предметов. Не только в их веществе, но и в скрытых в них схемах человеческой деятельности, закрепленных в них силах и способностях людей заключаются «тайны» экономики и ее дальнейшей эволюции¹. Именно эти скрытые качества обеспечивают «встречи» их с человеческими потребностями. Они главным образом и действуют в процессе становления и развития личности, в ее отношениях с другими людьми. Это же и, может быть, в еще большей степени относится к самим людям, тем более в современном обществе, когда заговорили о человеческом и социальном капитале, не доискиваясь, как правило, их источников роста, тем более, не доходя до вопроса о их тождестве.

Именно люди с их силами, их способностями, знаниями и придают предметам те социальные качества, которые делают последних носителями все возрастающей или меняющейся стоимости. На этом уровне различия между стоимостью и ценностью могут стираться, хотя на рубеже девятнадцатого и двадцатого столетий это были совершенно различные понятия и качества.

Акцентируя внимание на человеческих индивидах, подчеркнем: они являются чувственно-сверхчувственными существами, хотя, разумеется, соотношения этих качеств у них оказываются различными, но это уже социально-экономический вопрос. Именно они придают природной материи те формы, которые в настоящем виде обеспечивают социальной истории ее многообразие.

Речь не о том, что в разных отношениях и разных представлениях люди или их предметы могут фиксироваться, то как частицы, то как волны социального процесса. Задача выразить их бытие как форму процесса, в которой качество «волны» образует качество «частицы», в котором их особенность воспроизводит и преобразует социальный процесс. Люди и их вещи оказываются пространствами особого рода, не сводимыми к их телесности, поскольку эти индивидуализированные и опредмеченные пространства оформляются вре-

¹ Маркс К. Товарный фетишизм и его тайны // Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. М., 1960.

менем совместно-разделенной деятельности, где они отделяются друг от друга и тем самым получают возможность открываться друг другу, образовывать все новые конфигурации социальности.

Когда Бергсон говорит о социальном процессе как о текучести, временности, длительности, он упускает из виду главный социально-философский вопрос: а *кто* обеспечивает все это? Это уже не «логика вещей» и не дарвиновская эволюция.

Как возможен социальный процесс, если в нем отсутствует напряжение, создаваемое индивидной самореализацией? Исчерпывается ли он непосредственным взаимодействием социальных индивидов, их общением, их коммуникациями? Какое значение имеют вещи для реализации связей между социальными субъектами?

Современное понимание сложной системы включает положение о том, что элементы системы тоже могут трактоваться как системы с особой организацией, с ресурсами самоизменения. Так рассмотрение общества как органической, активной системы неизбежно ставит вопрос о системном характере бытия человеческих индивидов, о возможностях их самоизменения и самореализации. Трудно представить последовательную концепцию самоизменения общества, если индивиды рассматриваются и (и практически реализуют свое бытие) как винтики или зубчики большой социальной машины.

Самореализация индивидов как ключевой момент развития современного общества

Существуют устойчивые представления, согласно которым деятельность людей понимается как внешний по отношению к их индивидуальному бытию процесс. В согласии с ними самореализация (самодетельность, самоизменение, самосовершенствование или саморазрушение) человека – это своего рода пристройка к тем действиям, которые он совершает в соответствии с социальными функциями, с природными или квазиприродными вещными формами. Такое понимание прочно связано с представлением о противостоянии индивидуальной и социальной жизни, с определениями человеческой самобытности за границей социальных взаимодействий. Можно сказать, оно порождено «негативным» характером определений человеческой индивидуальности и индивидуальности, поддерживаемых бытовой, культурной и научной традицией. Устойчивая черта таких определений: гиперболизация несоциальных, не-функциональных, не-предметных аспектов бытия человеческих индивидов, стремление именно в этих сторонах индивидного бытия увидеть его специфику.

Специфика человеческой индивидуности таким образом не определяется, а только отодвигается в «тень»: возникают другие проблемы и псевдопроблемы, в частности проблема противопоставления рационального и индивидуального, «обставленная» логическими парадоксами.

Природа этих проблем и парадоксов раскрывается, вообще говоря, не в логике, а в истории, в конкретном анализе практических и теоретических ситуаций, которые «развели» в человеческом мышлении и «законсервировали» в человеческом опыте в качестве обособленных понятий: социальное и индивидуальное, внешне-предметное и самобытное. Сейчас важно наметить более продуктивное понимание деятельности, создающее базу для анализа, который представит, между прочим, и те ситуации, которые порождают «расщепления» социального и индивидуального.

В позитивной трактовке человеческая самореализация характеризуется как важный аспект деятельности людей, как процесс, обеспечивающий постоянное наполнение социального воспроизводства живыми человеческими силами. Это, собственно, «сердцевина» социального процесса, «срастание» и развитие человеческих способностей, обеспечивающих постоянную пульсацию деятельности. Предметные и внешне-социальные формы последней возможны как формы *деятельности* только при их наполнении самореализацией людей. Это наполнение социального процесса силами человеческой самореализации – условие, без которого он просто невозможен.

Если система с ее самоорганизацией не есть машина, вмещающая и адаптирующая индивидов, значит, ее нужно *представить как форму, реализующуюся в жизни и деятельности людей*. Тогда в принципе становится понятно, как во взаимодействиях и самореализации индивидов могут осуществляться процессы воспроизводства и изменения различных структур системы. Тогда приставка «само-» наполняется социальными значениями и предметными человеческими смыслами. Если «самоорганизация» системы происходит вне и «над» элементами, в нашем случае «над» социальными индивидами, она неизбежно сопровождается превращением индивидов в вещественный и энергетический ресурс, в природный материал, подобный тому, который система потребляет из внешней среды. Но в таком случае «самоорганизация» ведет к превращению открытой системы в систему закрытую.

Тезис о структурно-динамической аналогии в действиях системы и ее элементов исподволь подводит к другому важному выводу. Традиционные рассуждения о личности и обществе применительно

к проблеме самоорганизации общества как системы оказываются непродуктивными. В этой ситуации мы имеем дело не с обществом и личностью, а с обществом и *личностями*, составляющими ансамбль, системе связей, в котором общество воспроизводится, изменяется, обновляется как некое целое.

Тезис о структурно-динамических аналогиях в самоорганизации социальной системы и самореализации индивидов может показаться увлекательным, но не слишком практичным упражнением. Однако именно практика стран, вступивших на путь постиндустриального развития, заставила рассматривать экономические, политические, научные и даже технологические структуры как структуры взаимодействий между индивидами, как формы реализации их сил и способностей. Наука, образование, знания, информация – все эти ресурсы, вышедшие на первый план, могли быть полноценно использованы только на уровне личностной самореализации. Если этого не происходило, они превращались (и превращаются) в мертвый капитал, как это было с тяжелыми и большими машинами в 20-е, 30-е гг. XX столетия.

Методологические поиски не сразу и не полностью отобразили эту тенденцию. Так в этнометодологии и в социальной феноменологии в фокус исследования попадает вопрос о проектировании и конструировании людьми форм социального взаимодействия, то есть в перспективе возникает вопрос об изменении больших социальных систем и воздействии людей на их воспроизводство и обновление. Пока этот вопрос рассматривается как частный. Но он, по сути, является, отправным пунктом для пересмотра многих привычных представлений социально-гуманитарного познания, сложившихся за последние два столетия.

Изучение социальных форм, прежде всего, рассматривается как изучение *форм объединения людей*. И это, вроде бы, верно. Но только в том случае, если в «тени» остается вопрос о человеческом бытии как процессе, о длительности, воспроизводстве, обновлении разных «потоков» человеческой деятельности.

Как только мы «освещаем» этот процессуальный план человеческого бытия, мы неизбежно оказываемся перед проблемой понимания природных материй, их комбинаций, вовлеченных и «вписанных» в человеческую деятельность как косвенных или прямых выражений меняющихся социальных форм.

Суть философской гипотезы, здесь намечаемой, состоит в следующем. Композиции вещей, сложные и простые, исторически меняющиеся и нарастающие в объеме, образующем среду человека, не яв-

ляются результатом «хитрости» человеческого разума как такового. Своей основой и стимулом развития они имеют *формы организации деятельности людей*, обеспечивающей жизнь человеческих сообществ. Подчеркнем сразу: речь идет не просто о формах внешней связи людей, о формах их совместности, но именно об организации их деятельности как процесса. Последний, как мы уже говорили, протекает, бытует, «живет» в каждой точке, в каждом элементе, в каждой ступени своей реализации.

Речь, стало быть, – о такой организации человеческих действий или сил, которая осуществляется в *самых людях*, т.е. в актах их самореализации. *Социальная форма* здесь трактуется, принимается не как внешняя по отношению к людям, а как *форма их сотрудничества и, вместе с тем, форма организации их собственной воли, знания, умения, усилий* и т.д.

Когда мы подчеркиваем *рост социальных форм именно как комбинацию (усложнение комбинации) человеческих способностей*, мы, по сути, фиксируем внимание на историзме социальных форм, обусловленном ростом индивидуальных человеческих сил. История, с этой точки зрения, вообще может быть представлена как меняющаяся социальная организация, воплощающаяся в живой деятельности социальных индивидов.

Акцент в этом истолковании истории сделан именно на трактовке *живой деятельности людей*, ибо в ней осуществляется сложный переход комбинации совместных действий людей в композицию способностей индивида, а через нее – в предметную комбинацию непосредственной деятельности.

Такой акцент тем более важен, ибо привычным является объяснение усложняющихся форм индивидуальной деятельности через применение, «культивирование» все более сложных вещей.

Разумеется, в конкретной истории мы не находим примеров «полной» гармонии между индивидуальной самореализацией и социальным процессом. Но из этого не следует, будто история иногда протекает при наличии человеческой самореализации, а иногда может без нее обойтись. Вне человеческой самореализации истории не существует. Другое дело, что она воплощается в формах, видоизменяющих и отчуждающих от людей их самореализацию: преодоление и смена этих форм, их новообразование и развоплощение и является одной из характеристик исторического процесса.

Конечно, люди могут включаться в процесс «на правах» деталей и действовать тогда по механической логике внешних побуждений

и взаимодействий. Могут они участвовать в процессе и на почти биологическом уровне, лишь поддерживая его своими силами. Но и в этих случаях своим включением в процесс они прибавляют к нему новые энергии и мотивы движения, новые материалы и средства обеспечения жизнедеятельности и тем самым, – как правило, и, не помышляя об этом, – производят переналадку и обновление его форм.

Фрагментарность, замкнутость, вещьность социальной формы – предмета ли, человека – кажутся естественными именно постольку, поскольку мы фокусируем наши желания и воззрения на результатах процессов и деятельности.

Связанность, открытость, динамика социальной формы предстает столь же – или даже более естественной, – когда мы оказываемся перед проблемами ее деятельного освоения, воспроизводства, перекомпоновки, усовершенствования и т.д. Помещаясь в ней, и таким образом, воздействуя на нее, мы вступаем в контакт с оживающим в ней человеческим опытом.

Динамика социальной формы раскрывает *связь отдельных индивидов* и фрагментов предметной реальности *через их становление*, обнаружение, реализацию друг в друге, друг через друга. Взаимодействуя, они открывают друг в друге формы приложения и роста своих качеств и сил, форму контакта с различными пластами человеческого опыта. Сама фрагментарность, т.е. отдельность, особенность предмета тогда оформляется становлением, движением, динамикой человеческих сил. Но и отдельность, самобытность индивида тогда оформляется через прямое или косвенное (предметное) взаимодействие с силами других индивидов.

Конечно, люди могут включаться в процесс «на правах» деталей и действовать тогда по механической логике внешних побуждений и взаимодействий. Могут они участвовать в процессе и на почти биологическом уровне, лишь поддерживая его своими силами. Но и в этих случаях своим включением в процесс они прибавляют к нему новые энергии и мотивы движения, новые материалы и средства обеспечения жизнедеятельности и тем самым, – как правило, и, не помышляя об этом, – производят переналадку и обновление его форм.

Фрагментарность, замкнутость, вещьность социальной формы – предмета ли, человека – кажутся естественными именно постольку, поскольку мы фокусируем наши желания и воззрения на результатах процессов и деятельности.

Связанность, открытость, динамика социальной формы предстает столь же – или даже более естественной, – когда мы оказываемся перед

проблемами ее деятельного освоения, воспроизводства, перекомпоновки, усовершенствования и т.д. Помещаясь в ней, и таким образом, воздействуя на нее, мы вступаем в контакт с оживающим в ней человеческим опытом.

Динамика социальной формы раскрывает *связь отдельных индивидов и фрагментов предметной реальности через их становление*, обнаружение, реализацию друг в друге, друг через друга. Взаимодействуя, они открывают друг в друге формы приложения и роста своих качеств и сил, форму контакта с различными пластами человеческого опыта. Сама фрагментарность, т.е. отдельность, особенность предмета тогда оформляется становлением, движением, динамикой человеческих сил. Но и отдельность, самобытность индивида тогда оформляется через прямое или косвенное (предметное) взаимодействие с силами других индивидов.

В социальной философии принято считать, что общественный процесс не сводится к сумме актов человеческой деятельности. Но из этого не следует его независимость от деятельности и жизни людей. Он не является «суммой» актов, но он не может существовать помимо этих актов. Возникает вопрос о поиске более органичного и конкретного, нежели «сумма», выражения совокупности деятельностей, образующих социальный процесс.

Социальность не только складывается из деятельностей людей, но и постоянно распадается на обособленные деятельности. Их обособленность указывает на их особенности, на их субъектность и на их неочевидную взаимообусловленность. Когда мы пытаемся их описать как сумму, в них исчезает субъектность, конкретность, индивидуальность. Когда мы пытаемся их выразить как совокупность разнообразных движений деятельности, мы обнаруживаем возможности их «умножения», взаимопроникновения, обновления.

Подчеркивая, что общество в его динамике есть деятельность многих, мы далеко отошли от привычного схематизма, рассматривающего деятельность как взаимодействие отдельного субъекта с отдельной вещью. На этой дистанции понятно, что классический схематизм представлялся надежным инструментом, пока философия в основном занималась чистым познанием. Когда же требуется описывать общество и познание в этом обществе, прежние представления о субъект-объектном отношении оказываются малопригодными, и единственное, что остается, это определить их как схемы, имеющие свои методологические и социально-исторические границы.

Подчеркивая в трактовке общества его понимание как со-бытия многих, выделим два момента этого понимания.

Первый: *взаимодействие* различных – связанных и обособлен – ных – субъектов, их деятельностей, предметных условий, средств и результатов этих деятельностей. Субъекты выступают условиями друг друга, так или иначе, влияют на деятельность друг друга и ее результаты.

Второй: *воспроизводство* субъектами – в их совокупности и в связях их различий – самого поля деятельности, то есть того контура, в котором реализуется динамика общества.

Общество как поле деятельности различных, но взаимообусловленных субъектов представляет собой пространство, но не физическое пространство, в которое помещены субъекты, а пространство, образуемое ими, воспроизводимое их взаимообусловленным бытием.

Слово «поле» можно взять в кавычки, определив, что оно является метафорическим выражением схемы, рисующей человеческие взаимодействия так, как будто они происходят на плоскости. И тут же придется оговориться, что эта плоскость есть условие выражения, открывающего полисубъектную динамику, и, вместе с тем, есть условность, скрывающая свое происхождение из сложения и умножения сил взаимодействующих субъектов. Иначе говоря, она оказывается «полем», *относительно совокупности операций сложения и умножения субъектных сил*¹.

Но поскольку речь идет о воспроизводстве социального бытия, постольку в схему должна быть включена динамика повторов, а затем и динамика изменений. Стало быть, в схеме плоскость каким-то образом должна быть достроена объемом, а двумерное изображение становится трехмерным. Субъектные действия в совокупном «поле» оказываются взаимодействиями, а в «объеме» они обнаруживаются как элементы разных рядов, направлений, «потоков». Вместе с объемным схематизмом, выявляющим третье измерение – перспективу динамики, выявляется и четвертое измерение, определяющее смену субъектами друг друга, смену полями друг друга – то есть выявляется время. С учетом этого «поле» деятельности может быть определено как векторное поле, в котором каждой субъектной позиции сопоставляется вектор действия, «линия» воспроизводства или изменения. На плоском срезе объемного схематизма, разные, протекающие во времени потоки деятельности, могут обнаруживаться как непосредственно сочетающиеся. Эффект непосредственности создается за счет того,

¹ Кемеров В. Е. Метафизика-динамика // Вопросы философии. 1998. № 8.

что схема «поля» отвлекается от временной динамики, а динамика взаимодействия или воспроизводства передается как одновременность. Но если вводится параметр времени, – а это необходимо, когда сочетание потоков деятельности меняется, – мы, по сути, имеем дело с переменным векторным полем, полем, постоянно смещающимся, дающим моментальные отображения сочетаний полисубъектной деятельности.

Понимание этого важного пункта невозможно при опоре на представления об *отдельном индивиде* и «охватывающем» его обществе, порождающие малопродуктивные манипуляции с понятиями общественного и индивидуального. Непродуктивно оно и при жестком разграничении предметного бытия людей и их самореализации.

Структуры и процессы

В середине двадцатого столетия в социологии была сделана попытка преодолеть эту трудность. Возникло разделение на макросоциологические и микросоциологические исследования. В макросоциологии доминировало изучение общества как Большой структуры, в микросоциологии внимание акцентировалось на взаимодействии индивидов. Таким образом продолжилось вытеснение людей из динамики социального процесса; их присутствие, разумеется, предполагалось, но они участвовали в обществе на правах исполнителей функций, носителей социальных стандартов (Т. Парсонс).

Микросоциология двигалась в колее веберовских исследований «социального действия», изучения элементарных форм человеческого поведения (Дж. Хоумэнс). Это разделение длилось десятилетия и грозило сдвигом микросоциологии в область социальной психологии. Но возник вопрос: как воспроизводятся большие структуры, и *кто* их воспроизводит?

Первоначально делались попытки рассмотреть макросоциологию и микросоциологию как дополняющие друг друга дисциплины. Но они в основном не выходили за границы сложившихся уже представлений о второстепенной роли индивидов, поддерживающих доминирующие структуры.

В 70-е годы появилось несколько заметных исследователей и целые направления, существенно изменившие ситуацию. Так Э. Гидденс разработал концепцию «структуризации структур»¹, в которой человеческим индивидам отводилась роль не только носителей, но и преобразователей структур. П. Бурдьё сформировал идею *habitus*»а индивида,

¹ Giddens A. Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. London, 1979.

в которой человек предстал не только носителем социальности, но и концентратом сил и способностей, обеспечивающим энергию и развитие общества. Менялось и само абстрактное понятие общества: оно представало совокупностью социальных полей, образуемых взаимодействием человеческих индивидов¹. Возникло мощное направление социальной феноменологии (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукмэн), акцентирующее внимание не на адаптации индивидов к социальным структурам, а на зависимости социальных структур от характера взаимодействий между людьми.

Это повлияло на весь облик социологии. Доминирующая концепция – структурно-функциональный анализ – утрачивала свой авторитет. Т. Парсонс пытался реанимировать ее за счет психоанализа и редких вкраплений историзма. Но к середине 80-х гг. крах структурно-функционального анализа и его трактовки социальных индивидов стал очевиден. Вопрос о социальных системах переходил в плоскость анализа человеческих взаимодействий и их влияния на изменение системных форм. Внимание к самореализации человеческих индивидов во всех социально-гуманитарных науках и в исследованиях повседневности указывало на радикальный поворот в общественном знании и стимулировало пересмотр его методологических оснований, особенно в части трактовки соотношения социального и индивидуального, социального и гуманитарного, структурного и процессного.

Самореализация – не дополнительная, вторичная характеристика человеческой деятельности, это – грань, выявляющая ее многомерность. Обнаружение, использование и модификация в предмете социальных качеств только потому и возможны, что в силах и способностях человеческого индивида присутствует и реализуется его со-бытие с другими людьми, форма связи с их силами и способностями.

В бытии индивидуального человека различные грани и измерения, которые включают его «в социальный процесс», не рядоположены друг другу, они постоянно варьируются, «возвращаются», обновляются, образуют различные сочетания и «сплавы» и вносят тем самым в социальный процесс дополнительные мотивы, усиления, стимулы.

Если мы стремимся истолковать сложность социального именно как *процесса*, как *постоянного становления* совместной жизни людей, мы можем обнаружить, как в вариациях индивидуальной деятельности людей происходит обновление и наращивание совокупной социальной жизни.

¹ Бурдые П. Социология социального пространства. В 2-х т. М.; СПб., 2005.

Образ социального процесса не просто зависит от позиций людей, их точек зрения, взглядов и т. п. Дело не в субъективных ориентациях, говоря традиционным языком. Дело – в значении индивидов как «узлов» социальных связей, соответственно, в возможностях людей открывать (или закрывать) в своем поведении многомерность социального процесса. Дело – в бытийной, практической способности людей «открываться» полифонической сложности социальности, сочетать и сообразовывать разные формы освоения действительности.

Для современного философа и теоретика это означает культивирование представлений о нелинейности социальных взаимосвязей, об их несводимости друг к другу, о зависимости многогранного социального процесса от индивидной деятельности людей.

Если мы остаемся на базе традиционных представлений об обществе, заполняемом индивидами, значит, положение о социальном процессе как деятельности людей зависает в области традиционных абстракций. В плане практическом это указывает, что мы имеем в виду индустриальное общество и, соответственно, строим свою деятельность.

На пути полноценного представления современного социального процесса и продуктивной работы этого представления в методологии обществознания существует еще один серьезный барьер. Он поставлен в период формирования научного обществознания и закрепился в традиционном разделении труда.

Кратко его можно обозначить как принцип взаимоисключающей взаимодополнительности. Социальный процесс как некий глобальный объект поделен дисциплинами социально-гуманитарного познания на частные предметы, которые, естественно, предполагают и особую частную методологию. В результате дисциплины обществознания настроены на то, чтобы не допускать на свои территории своих «соседей» и не вступать с ними в тесное сотрудничество. Применительно к нашей теме это означает, что в одном случае человеческие индивиды рассматриваются то как социальные функции, то как носители психики, то как рабочая сила, то как творцы культуры. Но никогда как полноценные субъекты, воспроизводящие и развивающие социальный процесс.

За последние пятьдесят лет многократно раздавались призывы к интеграции обществознания. Но все они по-прежнему остаются декларациями. Поэтому, в современном обществознании магистралью остается «туннельное видение»¹. К сожалению, оно продолжает свою работу и в образовании, и в преподавании.

¹ Кемеров В. Е. Проблема интеграции современного обществознания: туннельное видение // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. 2016. № 4.

Задачи современной философии

В широком контексте изменений общества история философии обнаруживает свою обусловленность рядом стимулов и причин, вырастающих на почве практических сдвигов, в контактах практики и науки, в процессах разделения и попытках интеграции наук, в потребности менять отношение к повседневному опыту людей. Возникают новые способы включения философии в постановку и решение научных и практических проблем. Это неизбежно меняет задачи и функции философии, ее статус, воздействует на ее перспективы. На современном этапе решающей являются попытка преодоления сложившейся системы стихийного разделения труда и выработки особых способов интеграции деятельности людей, новых системных подходов понимания природы, общества и технологий.

Это движение включает и вопросы взаимодействия разных социальных субъектов, и проблемы кооперации различных научных дисциплин, и способов освоения сложных природных и технических систем. Методологический акцент переносится с работы проведения границ на практику операций по их преодолению. Эта деятельность предполагает не разграничение социальных пространств, а проектирование процессов их взаимодействия и синтеза. Сама возможность общего социального пространства теперь базируется на способности общества к определению путей его связывающих и стабилизирующих.

Философия и призвана обеспечивать эту динамику, а, стало быть, и соответствующее определение перспектив.

На вопрос: «что такое философия?» сложнее отвечать самим философам. Люди, дистанцированные от профессиональных исследований и преподавания, по привычке скажут: это – некое обобщенное знание, которое учит уму-разуму и ученых, и неученых. При этом они, разумеется, не станут вникать в перипетии научных и вненаучных сюжетов философской эволюции.

Профессионалы в своих ответах будут осторожнее, ибо они знают, как философия работала на науку и как она оказывалась угрозой айсбергом на пути движения науки. Скрытый, но важный вопрос: а современная философия – она какая?.. Кто-то заметит: это, скорее всего – аналитическая философия, очищенная от всяких посторонних примесей¹. Кто-то возразит, скупно ссылаясь на Р. Киплинга: Запад есть Запад, Восток – Восток, пути их, стало быть, не совпадут; а, значит, у каждой культуры может быть своя философия.

¹ Джохадзе И. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. Т. 26. № 5.

Проблема, выходящая за границы философии, заключается в том, что мы не можем определить черты современности, не определив особенности современной философии, и, конечно, не сможем охарактеризовать современную философию, не очертив контуры современности. Как сказали бы классики, мы попадаем в ситуацию круга. Логически из этой ситуации выйти нельзя. Но может быть есть другие возможности?

Обратимся опять к современной философии. Только попытаемся представить ее не как жестко ограниченную область с форпостами и блокпостами, а как особого рода работу с человеческими проблемами как научными, так и ненаучными.

Что такое – современность

Вчерне эта работа заключается в том, что философии приходится изменять привычные представления и в частных науках, и в повседневном опыте людей, и в себе самой. Прежде такого не было. Что же заставляет философию приступить к такой нетрадиционной и, на первый взгляд, неблагородной деятельности. Как философия становится золушкой и, при этом, затмевает бывшую царицу наук?

Каким образом философия может определять современность, в том числе и свое современное состояние? Первый и достаточно прямой ответ: она вынуждена подходить к ситуации исторически. Далее вопрос (и ответ) усложняются. Какая история имеется в виду? История философии как история идей и выдающихся персонажей? Нет. История – науки? Отчасти. История повседневной жизни? Тоже отчасти. История общества? Ответ правильный, но слишком сложный.

Проблема состоит именно в сложности вопроса. Ответы мы можем получить только на границах взаимодействий философии, отдельных наук, изменений в формах повседневности и сдвигов общественной практики.

Формируется область *истории взаимодействия философии и других форм человеческого опыта*.

Там, где взаимодействие, там – поле произрастания новых форм деятельности.

Значит, на философию возлагается новая функция: историко-методологическая. Можно спорить, насколько она новая. Можно рассуждать, насколько философия с ней справляется. Важно главное: если философия не берет на себя эту миссию, ее смысл становится мало заметным или попросту утрачивается.

Итак, функции философии сдвигаются в сторону историко-методологического анализа динамики человеческого бытия. Теперь возникает следующий вопрос: а каковы стимулы и мотивы этого исторического сюжета? Опустим подробности¹ и обратимся к главному.

Сдвиги и их условия

Если кратко наметить узловые точки истории, приведшей к современному состоянию философии, следует вернуться в девятнадцатое столетие.

Таких точек две. Первая – кризис классической философии. Внешние причины кризиса – философия перестала реагировать на изменения и потребности развивающегося индустриального общества. Как следствие – она утратила вершинную позицию в пирамиде европейской культуры.

Вторая причина – общие определения бытия и познания, которые предлагала философия, ее рассуждения об объекте и субъекте перестали привлекать интерес научного и обыденного сознания общества. Формирующиеся общественные науки выстраивали собственные представления о том, как следует понимать бытие людей.

Вторая точка этого исторического перехода может быть помечена серединой девятнадцатого века. Наряду с уже определившейся экономической наукой оформляются социология, психология, научные дисциплины исторического познания, новые антропологии. Они определяют собственные социальные и методологические установки и устанавливают жесткие границы между собой. Главное – они отмежевываются от классической философии. У них совершенно другие связи с практикой общества, другие источники существования.

По сути, это один и тот же процесс. В центре – научное обществознание со всеми его претензиями и издержками. А философия сдвигается на второй, а может быть, и на третий план.

Следует отметить особую роль позитивизма. Это – неклассическая философия, то есть отталкивающаяся от классики. Позиция позитивизма двусмысленна. С одной стороны, он запрещает классику как метафизику, то есть как знание, не основанное на непосредственном опыте. С другой стороны, он пользуется методологией классического эмпиризма и декларирует необходимость опираться на изучение вещей и их отношений. Показательны установки Э. Дюркгейма, а потом и В. И. Ленина на исследование отношений между людьми как отно-

¹ См. подробнее: Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность. М., 2012.

шений между вещами. Эти установки приведут впоследствии к кризису «первого» позитивизма и породят большую драму обществознания XX века.

Наступление позитивизма свидетельствовало о сдвигах в постановке вопроса об источниках философствования. Теперь этот вопрос сдвигается из области установления авторства и преимуществ тех или иных концепций в область методологических обоснований схем описания бытия и мышления.

Выясняется, что классическая философия этим вопросом особо не занималась. Проще говоря, картина мира, ею предлагаемая, не строилась, а постулировалась. Но теперь, поскольку вопрос о построении такой картины методологически востребован, возникает потребность охарактеризовать материал и средства осуществления такого *построения*.

Классическая философия удовлетворить эту потребность не может. неизбежно обращение к методологии естествознания (которое, заметим, остается классическим, то есть ориентированным на классическую механику). Важными оказываются и установки экономической и социологической науки, уже освоивших подобную методологию.

Эта тенденция нарастает к третьей четверти девятнадцатого века, она во многом определяет доминирующее мировоззрение. Но это мировоззрение лишь отчасти остается философским, ибо у него методологическая база, чуждая классической философской ориентации. Говоря просто: почва уходит у классической философии из-под ног, и ей приходится плыть по течению, определенному отнюдь не философскими силами.

В этом случае заслуга позитивизма не в том, что он предложил принципиально новую программу, а в том, что он потребовал твердых обоснований философских схем. А вот тут таилась ловушка, которой никто не ожидал.

Кризисы развития

Постепенно в обществе ослабевает тяга к позитивизму и натурализму. Возникают концепции философии, подвергающие сомнению позитивистскую претензию на постулаты единой научной методологии.

В. Дильтей декларирует необходимость разделения научного познания на науки о природе и науки о духе: у них, как он считает, разные предметы исследования. Далее, кажется сходным образом, рассуждает Г. Риккерт. Но он, в отличие от Дильтея, утверждает, что разделение осуществляется не по предмету, а по методу. Идиографический (ин-

дивидуализирующий) метод работает в науках о культуре, а номотетический (обобщающий) метод определяет науки о природе. Методологическое различие оказывается важнее предметного. Жесткое проведение этого подхода означает: не предмет определяет метод, а метод определяет предмет. Значит, возможен вариант, при котором один и тот же объект (например, человек) характеризуется и как предмет природы и как предмет культуры. Возможно и разделение одной и той же области исследований (скажем, биологии) на науку о природе и на науку о культуре. Г. Риккерт считал, что биологию следует рассматривать как смешанный вид познания¹. А В. Виндельбанд замечает, что биология как систематика может трактоваться в номотетическом, а как теория эволюции в идиографическом смысле².

В плане нашего анализа это означает замену классического постулата о единстве знания, на гипотезы методологического дуализма, а потом – и плюрализма. Границы между научными дисциплинами сдвигаются, и это – не следствие философского диктата, а результат того, что данные для формирования картины мира (и социального бытия) поступают из совершенно разных источников, и еще важнее то, что они включаются в обоснование философской работы. Философия сдвигает границы, но не по стандартам определения бытия, а в зависимости от данных, поступающих из все новых источников.

В конце девятнадцатого столетия происходит череда событий, стимулирующих дальнейшие сдвиги в пространстве философствования, обусловивших появление новых стимулов и кризис «первого» позитивизма.

Это – открытие неклассических объектов. Исследуются объекты, не являющиеся вещами в традиционном смысле: поля, частицы, волны, не подлежащие непосредственному наблюдению. Существование их не подвергается сомнению, ибо уже начинается практическое их использование. Но работа с ними опирается не на данности непосредственного опыта и эксперимента, а на создание и использование специальных устройств.

Принцип позитивизма, ориентирующий на исследование данных в опыте взаимодействий между вещами, становится все более сомнительным. Тем более, позитивистская установка на изучение взаимодействий между людьми как взаимодействий между вещами представляется затрудняющей дальнейшее развитие общественных наук.

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 148–149.

² Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 322.

Традиционные представления об объекте познания оказываются слишком узкими. Но из этого следует, что и классические представления о субъекте утрачивают перспективу. Под вопросом – понятия непосредственного опыта, очевидности, вещиности, сознания как отражения. Под вопросом – вся традиционная гносеология, а, стало быть, позитивизм с его приверженностью к темам классического эмпиризма. Сдвигаются границы философии, связанные не только с ее источниками и обоснованиями, но и с её основными категориями, как будто удерживавшими её суверенитет и особое положение в обществе. Теперь уже не философия определяет свои собственные границы, а ее работа с новыми стимулами, ее взаимодействия с другими сферами человеческого бытия. Иначе говоря, философия далее не определяет другим формам деятельности их места, а сама вынуждена определяться в порядках этих деятельности исходя из логики взаимодействия с ними и ее изменений.

В определениях природы философия уступает свою роль физике, но уже не классической физике, а той, что работает с неклассическими объектами и особыми природными системами. Меняется логика и методология традиционных характеристик природы. Дильтеевские и риккертовские гипотезы запаздывают. Современные науки о природе не опираются далее на обобщенное представление о природе. Традиционная логика общего, особенного и единичного далее оказывается малопродуктивной. Актуальной оказывается методология и технология работы с особыми объектами. Формируется системный подход нового типа, когда образующими становятся не философские определения системы, а гипотезы о факторах, определяющих особое её бытие.

В обществознании первой четверти двадцатого столетия происходят существенные изменения: социология, психология, историческая и экономическая наука проводят четкие границы между собой: они делят социальное бытие на предметы, которые соприкасаются, но не образуют единого живого организма. На некоторое время возникает представление о том, что лидером обществознания становится социологии, а остальные науки об обществе должны подстраиваться под схемы социологии, по сути, под схемы структурно-функционального анализа (Т. Парсонс). Как сказал бы Т. Кун: социология претендует на роль лидера, как ранее на эту роль претендовала в естествознании классическая механика. Но он этого не сказал¹.

¹Urry J. Thomas Kuhn as Sociologist of Knowledge // The British Journal of Sociology. 1973. Vol. 24. № 4. P. 4.

Формируется своеобразная логика интеграции, которую можно назвать логикой взаимоисключающей дополнительности. Говоря попросту, это – логика соседей; она гласит: мы рядом, но ты не вникаешь в предмет моей работы. Соответственно, и методы работы у нас разные, в том смысле, что они находятся под полным контролем нашей дисциплины. Таким образом, разделение социального бытия как особого объекта, проводится по принципу взаимоисключающей дополнительности. Но системное представление об обществе из этого не возникает.

К середине двадцатого века философия утратила свою мировоззренческую позицию, позволявшую ей набрасывать свою категориальную сеть на другие области деятельности и описания бытия. Но и общественное знание не обретает центра, интегрирующего разные предметно-методологические подходы. На смену методологическому дуализму приходит методологический плюрализм.

Традиционные категории, описывающие человеческое бытие, утрачивают свою определенность. Это касается всех главных категорий: общества, истории, культуры, человека, сознания, личности. Остановимся на понятии истории.

Философия процесса – философия времени

Как уже было сказано выше, в научном обиходе мы имеем дело, по крайней мере, с двумя понятиями истории. Традиционное понятие истории как прошлого, и сформировавшееся в немецкой классике XIX века понятие истории как процесса развития общества, реализуемого в деятельности людей.

Заметим, это имеет не только теоретический, но и серьезный практический смысл.

В плане нашего рассмотрения важнее всего то, что история отрывается от пространства, от логики вещей, от географии¹. Понятие процесса истории выводит на первый план качество деятельности людей и их взаимодействий. С точки зрения такой истории динамика философии определяется не отдельными субъектами и школами, а тем, как философия трансформирует утвердившиеся барьеры между разными видами научной и практической деятельности и создает новые формы их взаимодействия.

Человеческое сообщество образует общее социальное пространство. Причем, пространство это замкнулось; то есть, исчерпываются возможности к его расширению. Возникает вопрос о том, как далее

¹ Levine R. Geography of Time. N. Y., 1997.

история будет развиваться? Или, она закончилась, как заявил Ф. Фукуяма?¹ Но до этого уже несколько раз провозглашали смерть человека, субъекта, автора, социальности, философии. Но эти заявления оказались своего рода рекламной компанией для их авторов, а к работе общества, его повседневной деятельности и мышлению не имели прямого отношения.

Если бы мы вернулись к ситуации 50-х и 60-х гг. XX столетия, когда действовало жесткое разграничение между дисциплинами общественности, заявление о конце истории, может быть, и имело бы какой-то смысл. Но в условиях формирования общего социального пространства оно становится непродуктивным. Эпоха проведения границ становится бесперспективной, она сменяется временем перемещения границ и их преодоления.

История как процесс стимулируется не пространственными построениями, а динамикой человеческой деятельности, ее силами и средствами. Развивается тенденция замены экстенсивного распространения тенденцией интенсивного усиления. На первых порах она фокусируется на энергетике, далее – на информационных технологиях, Следующий шаг – проблема организации интенсивной деятельности людей, их продуктивных взаимодействий. Силы и способности человеческих субъектов становятся условием реализации других факторов интенсивного развития, а, стало быть, и самой истории.

Границы философии опять сдвигаются, но уже не столько в пространстве, сколько во времени. Это может означать, что философия работает с динамикой бытия и познания, значит не с границами, а с проблемами их сдвига, изменения, преобразования.

Прежде в описании картины бытия определяющим было пространство. Время было дополнительной координатой. Главным было определение объекта в пространстве. А затем уже описывалось его бытие во времени. Время характеризовалось его сведением к пространству: к шагам, переходам, переездам, перелетам и другим путешествиям и траекториям. Главным в данном случае оказывается даже не редукция времени к пространству, а то, что и пространство, и время рассматривались как внешние по отношению к собственному бытию объекта характеристики.

Системные подходы и теории середины XX в. на первый план выдвигают не абстрактное время и пространство, а время собственного бытия сложных систем, их изменения и самоорганизации. Практика освоения таких сложных природных систем, построения социальных

¹ Fukuyama F. The End of History & The Last Man. N. Y., 1992

и технологических комплексов показывает, что перспективной оказывается ориентация на собственную логику (исследователями) для отображения объекта, то есть для отображения его динамики, организации, специфических «механизмов» самоизменения. Такое отображение имеет мало сходства с классическим образом объекта как неким «слепок». В постклассической ситуации отображение – это комплекс моделей, воспроизводящих особое бытие объекта, создающих и поддерживающих возможное взаимодействие с ним. Эту совокупность можно (используя терминологию М. А. Розова) назвать «теоретическим конструктором»¹. Подчеркнем, что такой «конструктор» задает систему социальных программ, обеспечивающих исследование сложного объекта. Это программы образования проектных и исследовательских взаимодействий между учеными (субъект по необходимости тоже оказывается сложным), программы создания «аппарата» (инструментов) исследования, программа финансового обеспечения и т.д.

Вот один из вариантов такой стратегии: «В каждой ситуации следует создавать соответствующие способы показа, изобретать закономерности уникального события, учитывать получателя сообщения – предполагаемого или желаемого и одновременно настаивать на том, что это письмо может оказать на читателя определенное влияние, научить его читать то и „жить“ тем, чего он до сих пор ниоткуда больше не мог получить»², – писал Ж. Деррида.

А В. А. Лекторский пишет: «Понимание и изменение, осмысление того, что есть и построение („конструирование“) чего-то нового, оказываются взаимосвязаны»³. Очевидно, традиционные категории объекта и субъекта заметно меняются. Главным же здесь является направление и динамика самого изменения. Основными персонажами этой динамики становятся сами люди, в разных случаях это – индивидуальные субъекты, невидимые колледжи, коллективные организации, порождающие новые значения и смыслы. Сама связь между ними формируется их распределением во времени и пространстве, то есть она носит хронотопический характер. Ее объектность порождается особенностью работы с особым объектом, например с андронным коллайдером, который сам являет некий синтез объекта и способов его исследования. Субъектность этой связи все меньше зависит от традиционных гносе-

¹ Выступление М. А. Розова на Круглом столе, посвященном проблемам конструктивизма в эпистемологии // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 9–11.

² Деррида Ж. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 134.

³ Лекторский В. А. Философия как понимание и трансформирование // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 17.

ологических или психологических характеристик и все больше от сил и компетенций индивидов от их умения организовывать и выполнять коллективные взаимодействия. В этом типе работы социальность все дальше отходит от стандартов непосредственной коллективности («стадности», «массовости») и все больше опирается на связь сил и способностей людей, которая может иметь, как непосредственный, так и опосредованный характер. Разделение деятельности оказывается разделением и связью людей во времени и в пространстве, когда происходит сложение и умножение разных актов, порождающих новые продукты и эффекты.

«...Можно принять, что с помощью новых энергий и технологий земное пространство и время теряют все в большей степени свои традиционные физические характеристики и получают новые социальные характеристики, возводя, таким образом, цивилизацию в качественно новое состояние, открывая новые возможности, а также новые угрозы», – пишет П. Ганчев¹.

Существуют и более радикальные прогнозы. Так З. Бауман заявляет: «Рассматриваемое изменение – новая неуместность пространства, замаскированная под полное уничтожение времени. В мире „программного обеспечения“ с перемещениями со скоростью света пространство может быть аннулировано. Пространство больше не устанавливает пределы действиям и их последствиям и имеет мало значения, если вообще имеет. Как сказали бы военные эксперты, оно утратило свою „стратегическую важность“»².

Эти тенденции и соответствующие им толкования относятся прежде всего к философии. Если бы мы перевели метафору картины мира на плоскость и представили ее как подобие географической карты, мы бы не нашли региона, где находится философия. И тут нам не поможет ни история философии, ни классическое распределение философских наук, ни дисциплинарная матрица организации философского образования. Философия как будто отсутствует, и она действует везде, где реализуется изменение человеческих сил и их взаимодействий. Иными словами, везде, где осуществляется «переоткрытие времени» (И. И. Блауберг), где проявляется субъектность истории, социальности, где конкретизируется историчность природы и работы с ней.

¹ Ганчев П. Глобализация цивилизации и необходимость новой формы философии // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 160–161.

² Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008. С. 128.

Философия становится зримой не в море пространства, а в потоке времени, где она намечает ориентиры развития человеческих сил, состояний, взаимодействий.

Литература

1. Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Бурдые П. Социология социального пространства. В 2-х т. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 288 с.
3. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб.: изд. Д. Е. Жуковского, 1904. 374 с.
4. Выступление М. А. Розова на Круглом столе, посвященном проблемам конструктивизма в эпистемологии // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 9–11.
5. Ганчев П. Глобализация цивилизации и необходимость новой формы философии // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 160–165.
6. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1988. С. 320–324.
7. Деррида Ж. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 133–144.
8. Джохадзе И. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 1–15.
9. Кемеров В. Е. Метафизика-динамика // Вопросы философии. 1998. № 8.
10. Кемеров В. Е. Проблема интеграции современного обществознания: туннельное видение // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. 2016. № 4. С. 61–69.
11. Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность. М.: Фонд «Мир», 2012. 252 с.
12. Лекторский В. А. Философия как понимание и трансформирование // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 17–24.
13. Маркс К. Товарный фетишизм и его тайна // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. М.: 1960. С. 81–94.
14. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
15. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–406.
16. Fukuyama F. The End of History & The Last Man. N. Y., 1992.
17. Giddens A. Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. L., 1979.
18. Levine R. Geography of Time. N. Y., 1997.
19. Urry J. Thomas Kuhn as Sociologist of Knowledge // The British Journal of Sociology. 1973. Vol. 24. № 4.

**Глава VII. ОТ «ПРАКТИКИ ЖИЗНИ»
К «ИЗМЫШЛЯЮЩЕМУ» РАЗУМУ:
ДИЛЬТЕЙ, ХАЙДЕГГЕР, НИЦШЕ**

**Chapter VII. FROM “PRACTICE OF LIFE”
TO THE “INVENTING” REASON:
DILTHEY, HEIDEGGER, NIETZSCHE**

Т. С. Кузубова

Доктор философских наук, профессор
кафедры философии Уральского феде-
рального университета имени первого
Президента России Б. Н. Ельцина,
Екатеринбург

T. S. Kuzubova

Doctor of Philosophy, Full Professor,
Chair of Philosophy, Department
of Philosophy, Ural Federal University
named after the First President of Russia
B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Аннотация. Обсуждаются версии обращения неклассической европейской философии к «практике жизни» как истоку структур теоретического разума. Дильтей исследует возможность перехода от «жизненной взаимосвязи» к категориям гуманитарных наук. Аналитика «фактической жизни» Хайдеггера развертывается в онтологию понимания, проективный характер которого выступает как условие возможности всякого познания. Тезис Ницше об «измышляющем» разуме как схематизации хаоса «поздний» Хайдеггер трактует в свете «поворота» своего философствования к бытию.

Ключевые слова: неклассическая европейская философия, гуманитарные науки, повседневное существование, переживание, жизненная взаимосвязь, понимание, герменевтика фактичности, хаос, практика жизни, измышляющий разум.

Abstract. The versions of the appeal of non-classical European philosophy to the “practice of life” as the source of structures of theoretical reason are discussed. Dilthey explores the possibility of transition from the “life interrelation” to the categories of humanities. Heidegger’s analytics of “actual life” is developed in the ontology of understanding, the projective nature of which acts as a condition of the possibility of any cognition. Nietzsche’s thesis about the “inventing” reason as a schematization of chaos the “late” Heidegger interprets in the light of the “turn” of his philosophy towards being.

Keywords: non classic European philosophy, humanities, daily existence, experience, vital interrelation, understanding, factuality hermeneutics, chaos, practice of life, the inventing reason.

Введение

Во второй половине XIX в. в европейской культуре началась «общая перестройка эпистемы» (М. Фуко), обозначившая поворот от метафизики к неклассическому философствованию. Интерес мыслителей

сместился с абстрактных структур разума на имманентную жизнь сознания и целостное, не объективируемое человеческое существование. В связи с этим в поле зрения философов неизбежно оказалось повседневное человеческое существование и его структуры, которые рассматривались в качестве фундамента философской и научной рациональности (повседневность как «плави́льный тигель рациональности», по выражению Б. Вальденфельса). Ф. Ницше, В. Дильтей, М. Хайдеггер принадлежат к тем мыслителям, которые посредством обращения к «жизни» или «существованию» раскрывали жизненно-практические основания теоретического мышления, обнаруживая истоки генезиса категорий, логических форм в ткани повседневной практической и мыслительной деятельности человека. Центральная тема творчества Дильтея – проблема возможности перехода от структур повседневной жизни к теоретическим структурам гуманитарных наук. Осмысление индивидуального существования как исторического предстает, по существу, в качестве модели гуманитарного познания, имеющего своей целью «построение исторического мира». Одним из первых философов, для кого исходным пунктом философствования стала «фактическая жизнь», лишенная всякого трансцендентного основания, был Хайдеггер. В повороте его мысли от трансцендентальной феноменологии Гуссерля к фундаментальной онтологии, как известно, существенную роль сыграло влияние идей Дильтея: «Дильтей, безусловно, тематизировал определенную реальность – „жизнь“, которая по своему характеру обнаружила себя как историчная»¹. Задачей фундаментальной онтологии Хайдеггера, разумеется, не было решение вопроса о специфике наук о духе и обоснование их метода. Разработанная им «герменевтика фактичности» (Г.-Г. Гадамер), или «герменевтика „я есть“» (П. Рикёр), стала основой онтологии понимания, почвой для трактовки присутствия как исторического по своему существу. Однако «герменевтику фактичности» и философию жизни Дильтея сближает стремление «раскрыть и описать структуры, которые изначально, чем наше сознаваемое Я»², обнаружить их в фундаменте конструкций, возведенных разумом.

В лекциях 1936–40 гг., посвященных Ницше и относящихся ко второму периоду творчества Хайдеггера, последний, разбирая трактовку феномена познания в «Воле к власти», обнаруживает у Ницше мотивы, близкие к его собственной аналитике повседневности – «герменевтике фактичности». По сути дела, именно она лежит в основе истолкова-

¹ Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер. Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 258.

² Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 362.

ния Хайдеггером тезиса Ницше о познании как схематизации хаоса под влиянием практических потребностей. Вместе с тем характер этого истолкования в значительной степени определяется «поворотом» позднего Хайдеггера к новой постановке вопроса о бытии. Как известно, этот «поворот» произошел в значительной степени под влиянием Ницше. Его генеалогический метод, выступивший как инструмент деструкции метафизики и разума, стал грандиозной инициативой неклассической философии. Результатом деструкции явился радикальный феноменализм, утверждение имманентной жизни в качестве единственной реальности и отправной точки философствования. Это потребовало истолкования жизни как первичной сферы образования смысла, как «*толкующего* существования» (Ф. Ницше). Крупнейшие мыслители XX в. оценили генеалогический метод как герменевтику принципиально нового типа, своего рода прообраз феноменологической редукции¹. В частности, П. Рикёр утверждал, что Ницше создал своего рода «редукционистскую герменевтику», «особый вид филологии и генеалогии», в которой устанавливается новое отношение между явным и скрытым. В хайдеггеровском анализе тезиса Ницше можно обнаружить своеобразное пересечение двух герменевтик. Это пересечение, так же, как и проблема возможности оценки метода Ницше как своего рода феноменологии, является предметом интереса ряда исследователей². «Собственная суть герменевтики фактичности – как ни странно это звучит – состоит в том, что уже в факте существования должно быть заключено понимание и что само существование является герменевтическим, истолковывающим»³, – отмечал Г.-Г. Гадамер, характеризуя мысль раннего Хайдеггера. Эта характеристика может быть отнесена и к трактовкам жизни у Ницше и Дильтея, несмотря на различие интенций философствования каждого из трех мыслителей и их философских проектов. В данной статье будут рас-

¹ Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 168; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. С. 327; Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. С. 592.

² См.: Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. С. 353–377; Лаврова А. А. Философия языка Ф. Ницше: вызов традиции? // Фридрих Ницше и философия в России: Сб. ст. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. С. 208–220; Марков Б. В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 1. С. 573–599; Marton, S. Le probleme du langage chez Nietzsche. La critique en tant que creation // Rev. de metaphysique et de morale. Issue 2, 2012. Pp. 225–245; Torjussen L. P. S., Is Nietzsche a phenomenologist? Towards a Nietzschean phenomenology of the body // Phenomenology and existentialism in the twentieth century. Vol. 1, 2009. Pp. 179–189.

³ Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. 1991. № 2. С. 59.

смотрены указанные версии истолкования изначальной реальности («жизни» или «присутствия») как имманентно осмысленной и в силу этого образующей почву теоретического разума. Такое исследование представляется важным для осмысления становления неклассической философии и путей ее развития в XX веке.

От повседневной жизни к категориям наук о духе: В. Дильтей

Решение задачи обоснования гуманитарных наук, которую Дильтей рассматривает как гносеологическую, предполагает, по его мысли, преодоление односторонности как эмпиризма, так и кантовского трансцендентализма. Однако, по существу, постановка этой задачи выходит за рамки традиционной теории познания. Отправная точка размышлений философа – человек, взятый «в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо»¹. Основание наук о духе следует искать во внутреннем опыте, в «фактах сознания». Дильтей, признающий вместе с Юмом, Локком и Кантом источником всякой науки опыт, трактует его по-новому, утверждая, что опыт обусловлен «целостностью нашей природы». Опыт в трактовке Дильтея – это *осознавание* (понятие, характерное для раннего творчества), или *переживание* (у «позднего» Дильтея), а не ощущения и восприятия². Это опыт жизни, представляющий собой деятельное, дорефлексивное, повседневное отношение человека к миру, главная характеристика которого – изначальное единство сознания и предмета, имманентность предмета сознанию (идея, близкая к феноменологии Э. Гуссерля). «Для чистого представления внешний мир всегда остается лишь феноменом; напротив, в нашем цельном воляще-чувствующе-представляющем существе наряду с нашей самостью нам одновременно и с ничуть не меньшей достоверностью дана заодно и эта внешняя действительность (т.е. независимое от нас другое, в полном отвлечении от своих пространственных определений) – дана в качестве жизни, а не в качестве чистого представления»³. Корреляция сознания и предмета, таким образом, обладает непосредственной достоверностью и не требует доказательства, будучи данной в повседневной жизненно-практической деятельности. *Осознавание, переживание* заключает в себе «первоначальный росток жизни», образуя исток и сознания реальности, и сознания самого себя, манифестируя целостную жизнь.

¹ Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч.: В 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 273.

² См.: Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 94.

³ Дильтей В. Введение в науки о духе. С. 273–274.

Согласно Дильтею, факты сознания конституируются именно в индивидуальном осуществлении жизни. Переход от целостного, непосредственно достоверного переживания индивида к категориям гуманитарных наук, обладающих общезначимым характером, предполагает истолкование первоначального единства опыта как структурированного. Следовательно, необходимо показать, как происходит различение этого единства и образуется «жизненная взаимосвязь» в повседневной дотеоретической практике. Философский проект Дильтея таков: «исходя из практики осуществляемых в жизненном опыте структурирующих действий проследить генезис логических форм и обосновать их значимость, не прибегая к заранее предположенным концепциям»¹. Структура *осознавания* как акта нахождения себя в мире, первичного опыта жизни – это отношение человека к окружающему миру, действия к предмету, имманентному сознанию. Понятие «целевой устремленности», «имманентно телеологического характера» психических действий, используемое Дильтеем в работах по методологии наук о духе, близко к понятию интенциональности в феноменологии Гуссерля.

Человек осознает реальность в качестве наличной для него в практическом отношении к миру, этому способствует «опыт сопротивления предметного содержания волеию». Когда воля как «направленность на реализацию некоторого предмета» встречает сопротивление, «возникает сознание противодействия, имеет место давление внешнего мира»² – так происходит конституирование реальности, ее удостоверение как предпосылки научного познания. «Наступающее нарушение в течении обычного „гладко протекающего“ или еще только ожидавшегося опыта инициирует различающую рефлексию (мышление), которая опосредствует конституирование объекта»³. Структура первичного опыта жизни раскрывается как отношение потребностей, целей и средств их реализации. «Опыт сопротивления» лежит и в основе конституирования реальности других людей. Противодействие со стороны других людей, их интересов, целей и действий, удостоверяет их реальность как непосредственно данную, что также выступает в качестве предпосылки осуществления и структурирования жизни. «...Вместе

¹ Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. С. 124.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: В 6 т. М.: Три квадрата, 2004. Т. 3. С. 105–106.

³ Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. С. 113.

с нашим жизненным единством нам сразу дан и целый внешний мир, даны и другие жизненные единства»¹.

«Переживание есть в первую очередь структурное единство различных видов действий и содержаний»². Структура психической жизни, или «жизненная взаимосвязь», образуется, согласно Дильтею, в процессе дальнейшего членения («артикуляции») переживания. Именно «артикуляция» служит предпосылкой формирования понятий в гуманитарных науках, эти понятия являются инструментом понимания «жизненной взаимосвязи», целостности жизни. «...Интерпретация дотеоретического опыта в качестве структурирующей деятельности выполняет строго определенную функцию в процедуре обоснования значимого знания, а именно функцию демонстрации истока значимости, не прибегающей ни к метафизическим постулатам, ни к использованию научных принципов и представлений»³.

Однако невозможно прямо перейти от непосредственной данности переживания к категориальному мышлению, к рефлексии, вот почему Дильтей должен истолковать переживания и как «единицы значения» (Г.-Г. Гадамер). Указание на телеологическую, интенциональную, структуру переживания делает возможной такую интерпретацию. По мысли Дильтея, реальность конституируется как значимая для человека уже в повседневном практическом жизненном опыте, когда структурируется в процессе полагания целей и поиска средств для их реализации. Понятие артикуляции, как отмечает Н. С. Плотников, имеет у Дильтея двойкий смысл: во-первых, оно предполагает структурирование мира в актах осуществления жизни, а, во-вторых, объективацию этих актов в продуктах, именно она делает жизнь доступной для рефлексии⁴. Учение «позднего» Дильтея о единстве переживания и выражения как данности гуманитарных наук основывается на понятии артикуляции, структурирования первоначальной целостности переживания в практическом осуществлении жизни.

Дильтей различает два аспекта понятия жизненной взаимосвязи. Первый – структурный: в практическом отношении к миру возникает совокупность связей; второй – динамический: жизненная взаимосвязь разворачивается во времени⁵. «...Целое – не столько неподвижная система, сколько временная фиксация момента движения, интеллиги-

¹ Дильтей В. Введение в науки о духе. С. 274.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 67.

³ Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. С. 122.

⁴ См.: Там же. С. 6, 106, 158.

⁵ См.: Там же. С. 106.

бельный порядок некоторой тенденции: структура жизни есть только имманентная причина становления»¹. Именно второй аспект – развертывание, членение изначальной жизненной взаимосвязи «во временном жизненном процессе» (В. Дильтей) – выражен в понятии артикуляции. Философ стремится показать, как в процессе артикуляции возникает «приобретенная взаимосвязь» – источник спектра значений и категорий как способов постижения жизни.

Таким образом, не априорная структура разума или его деятельность по упорядочиванию чувственных данных, а «означивание» мира в практическом процессе жизни, донаучное структурирование – источник категорий как всеобщих предикатов действительности и способов постижения жизни. Дильтей понимает жизнь как индивидуальное существование, которое служит исходным пунктом исторического познания. «Всеобщие предикаты, характеризующие связность переживания, возникают в переживании отдельного индивида...»². Внутренне взаимосвязанные переживания, соотнесенные с Я, образуют жизненный процесс; именно его структурирование, артикуляция, взаимосвязь, которая строится в повседневной индивидуальной жизни, и выступает в качестве основы «построения исторического мира в науках о духе». Таким образом, условием возможности перехода от непосредственной данности переживания к категориям гуманитарных наук является признание имманентной рефлексивности жизни. «Переживание включает в себе элементарные акты мышления. Я называю их интеллектуальностью переживания. Она появляется вместе с ростом осознанности: изменение внутреннего содержания превращается таким образом в осознание различия»³.

Категории наук о духе, исток которых следует искать в артикуляции, структурировании индивидуального переживания, выражают, прежде всего, целостность индивидуальной жизненной взаимосвязи; последняя, по мысли Дильтея, конституируется переживанием времени. Темпоральность, «течение жизни», ее творческое становление – это основная категориальная характеристика жизни. «Жизнь самым тесным образом связана с наполненностью временем. Ее целостный характер, присущие ей процессы распада и то, что одновременно образует взаимосвязь и единство (самость), – все это определено временем»⁴. Жизнь наполнена временем, и время наполнено жизнью: Дильтей не при-

¹ Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 48.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 239.

³ Там же. С. 243.

⁴ Там же. С. 277.

нимает кантовское учение об идеальном, «безжизненном» времени. Содержание жизни всецело определяется переживанием времени, поэтому моменты «наполненного времени» качественно различаются.

В основе различия модусов времени – настоящего, прошлого и будущего – различие модусов деятельного отношения человека к миру. Реальность, которую призваны постичь науки о духе – это воспоминание, желание и ожидание, соотносенные с пассивностью, свободной активностью и стремлением. Каждое переживание, репрезентирующее жизнь в мгновении, образует в потоке времени смысловое единство в настоящем и соотносено с целым жизни. Вот почему взаимосвязь – важнейшая понятийная характеристика жизни; категории целого и части раскрывают ее содержание. «Жизнь существует во времени как отношение частей к целому, то есть как некая взаимосвязь»¹. Категории взаимосвязи, целого и части возникают из элементарных актов мысли и являются общими для всех наук, это «формальные» категории. Понимание жизни (а это задача и метод гуманитарных наук) достигается с помощью «реальных» категорий, и «формальные» категории только в науках о духе обретают подлинный смысл.

Для Дильтея понимание – это, прежде всего, самопонимание, поэтому автобиография, непосредственное выражение осмысления жизни, предстает в его концепции как своеобразная модель гуманитарного познания. В автобиографии индивид не просто воспроизводит жизненный путь, а реконструирует собственную жизненную взаимосвязь, осмысливая ее. Настоящее – это «наполненное реальностью мгновение»; подобно Августину, Дильтей настаивает на подлинной реальности настоящего (в отличие от прошлого и будущего). В повседневной жизни, события которой в совокупности образуют жизненный путь, индивид постоянно погружен в настоящее. (О «живом настоящем повседневной жизни» говорит Гуссерль, и, по замечанию Хайдеггера, «титолом повседневности подразумевается по сути не что иное, как временность»²). Повседневную жизнь, жизнь в настоящем, можно сравнить, согласно Дильтею, с «хаосом гармоний и диссонансов». «Каждая из этих гармоний и диссонансов представляет собой музыкальный образ, наполняющий настоящее; но между собой они не находятся ни в каком музыкальном соотношении»³. Осмысленная в автобиографии, повседневная индивидуальная жизнь преобразуется в некое целое, хаос музыкальных образов превращается в мелодию, обнаруживается смысловое

¹ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 277.

² Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 416.

³ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 249.

единство в разнообразных жизненных проявлениях. «Жизнь, как значимое целое, сохраняет не все детали жизненного опыта, случайное, побочное отпадает, но этот выбор осуществляется в течение жизни и благодаря ей: наука опирается на этот выбор памяти, а смысл не есть творение разума, он имманентен самой реальности»¹.

Возникает вопрос, каким образом в автобиографии конституируется связь, соединяющая отдельные звенья жизненного пути индивида в некое единство? Согласно Дильтею, это возможно благодаря реальным категориям, выражающим темпоральность жизни – «ценности», «цели» и «значению». Их различие «обусловлено прежде всего точкой зрения, с которой осуществляется понимание течения жизни во времени»². В качестве образцов трех способов самопонимания Дильтей избирает автобиографии Августина, Ж.-Ж. Руссо и И. В. Гете. В «Исповеди» Августина понимание единства жизни достигается путем отнесения отдельных событий прошлого к осуществлению высшей, абсолютной ценности – религиозного обращения; они приобретают *значение* подготовки духовного поворота. В автобиографии Руссо главной является категория *ценности*, соотнесенная с настоящим, что позволяет французскому мыслителю утверждать правомерность своего духовного существования, такого, каким оно было. Смысл жизни для Гете заключается в непрерывном развитии, формировании; решающую роль играют категории *силы* и *цели*: здесь важны и самооценочность момента, и устремленность в будущее. Таким образом, категория *ценности* отнесена к настоящему, категория *цели* выражает отношение к будущему, а ретроспекция позволяет постичь связность жизни посредством категории *значения*. Для гуманитарных наук, как утверждает Дильтей, наиболее важны ретроспективный взгляд и категория *значения*, именно она дает возможность осмысления прошлой жизни как единства. «Категория „значение“ характеризует отношение частей жизни к целому, коренящемуся в сущности жизни. Мы обладаем этой взаимосвязью лишь в воспоминании, благодаря которому мы можем окинуть взглядом прошлое течение жизни. При этом значение обнаруживает себя как форма постижения жизни»³. Категории значения, связанной с процедурой понимания, принадлежит ведущая роль в гуманитарных науках. Следует отметить, что понятие значения у Дильтея, в отличие от Гуссерля, не чисто логическое, это характеристика и способа осуществления, и способа постижения жизни. «Сама жизнь, эта текущая

¹ Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. С. 52.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 248.

³ Там же. С. 281.

временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Жизнь истолковывает сама себя. Она сама имеет герменевтическую структуру. Следовательно, жизнь составляет истинную основу наук о духе»¹. Таким образом, преобразование повседневной индивидуальной жизни в смысловое целое осуществляется путем отбора переживаний, которые значимы как сами по себе, так и для понимания связности жизни. Этот отбор происходит в воспоминании, «память уже истолковывает» (Р. Арон).

По мысли Дильтея, автобиография выступает в качестве модели исторического (и гуманитарного познания в целом) в силу того, что человек, созидающий свой жизненный путь, и человек понимающий соединяются здесь в одном лице. В автобиографии уже выявлены единство значения жизни, ее связность, и поскольку такое самоосмысление свойственно каждому, постольку оно, как полагает Дильтей, делает возможным историческое познание. Ведь историк строит историческую взаимосвязь, конституирует историю как целое посредством понимания значения отдельных событий, т.е. устанавливая отношение части и целого. Неповторимый смысл индивидуального бытия в то же время по-своему «репрезентирует исторический универсум». Предложенный Дильтеем проект обоснования наук о духе требовал, чтобы «...исходя из построения взаимосвязи в жизненном опыте индивида совершался переход к исторической взаимосвязи, которая не переживается и не испытывается никем»². Решить эту проблему, Дильтей предполагал, как указывает Гадамер, на основе феномена понимания. Исходной данностью гуманитарных наук в творчестве «позднего» Дильтея становится переживание в его неразрывной связи с выражением, «понимание – это понимание выражения» (Г.-Г. Гадамер). Объединение в переживании индивидуального и интерсубъективного моментов возможно благодаря выражению. По Дильтею, в автобиографии «...самость постигает свой жизненный путь так, что осознается человеческий субстрат, а также те исторические отношения, в которые она вплетена. Таким образом, автобиография способна, наконец, развернуться в историческое полотно»³.

Как показал уже «ранний» Дильтей, в первоначальном опыте жизни, осознании, или переживании, дано единство направленности сознания и на предмет, и на других людей. Однако именно в выражении интерсубъективный характер переживания объективируется, доводится до отчетливого проявления. В значении представлена структурирован-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 275.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. С. 273.

³ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 251.

ность переживания. «Значение же создается отношением выделенной части к целому жизненного процесса и поэтому формирует отдельное переживание всегда уже в поле интерсубъективных выражений, в поле „общности“»¹. Условием возможности и самопонимания, и понимания исторической взаимосвязи является движение мысли от проявлений жизни (языка, идей, поступков) к их духовному содержанию, от выражения к выражаемому. «Проявление жизни, постигаемое индивидом, как правило, оказывается для него не только обособленным проявлением, оно как бы наполнено знанием об общности и отношением к внутренней жизни, протекающей в ней»². Для обозначения общности, объективированной в стиле жизни, формах общения, обычаях, праве, государстве, религии, искусстве, науке, Дильтей использует восходящее к Гегелю понятие *объективного духа*. В нем воплощено единство прошлого и настоящего, то есть историческая взаимосвязь. В силу этого объективный дух – та среда, которая создает возможность понимания индивидом других людей и их жизненных проявлений. Таким образом, принцип единства переживания, выражения и понимания вместе с понятием объективного духа, согласно Дильтею, обосновывает возможность трансформации элементарных форм понимания, свойственных повседневной практической жизни, в высшие формы понимания, позволяющие наукам о духе дискурсивно представить универсальную историческую взаимосвязь.

Предпринятая Дильтеем попытка обоснования гуманитарных наук «самой жизнью» неоднократно оценивалась критически. Проект выведения гуманитарно-научной рациональности из непосредственной достоверности иррациональной жизни, согласно Гадамеру, отличается внутренней противоречивостью. Приписав самой жизни имманентную рефлексивность, Дильтей представил рациональность научного познания как «завершение естественной тенденции жизни» (Г.-Г. Гадамер). Однако проблемы, поставленные Дильтеем, и предложенные им решения инициировали современную рефлексию по поводу специфики и способов постижения социальной и исторической реальности. Это идея укорененности гуманитарных и естественных наук в практическом свершении повседневной жизни, мысль об имманентной историчности человеческого существования как условия возможности исторического познания (оказавшая влияние на «раннего» Хайдеггера), попытка философски реконструировать генезис высших форм

¹ Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. С. 171.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 256.

гуманитарно-научной рефлексии из элементарных форм понимания, присущих дотеоретической повседневной жизни (близкая инициатива будет развернута в феноменологической социологии А. Шюца).

От аналитики повседневности к онтологии понимания:

М. Хайдеггер

Критика Э. Гуссерлем научной объективности, его призыв возвратиться к «жизненному миру» как смысловому фундаменту наук лишили прежнего значения противоположность наук о природе и наук о духе. Обращение к «жизненному миру» позволило раскрыть «пласт опыта, предшествующий субъект-объектному отношению» (П. Рикёр), а значит, всякому научному познанию. Однако Хайдеггера не устраивала замкнутость субъекта в собственной системе значений, «онтологическая беспочвенность трансцендентальной субъективности» (Г.-Г. Гадамер), которая, в конечном счете, и оказывалась у Гуссерля подлинной «жизнью».

В своей фундаментальной онтологии Хайдеггер осуществляет радикализацию феноменологии Гуссерля посредством постановки вопроса о смысле бытия. Разделяя установку на «постижение исходя из жизни», он делает исходным пунктом философствования «фактическую жизнь», лишенную всякого трансцендентного, метафизического основания. Отказываясь от приоритета *cogito*, он перемещает внимание на тот слой бытия, который предшествует *cogito*, – *Dasein*, *вот-бытие*, *присутствие*. «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие*»¹. Отличительной чертой человеческого существования, *присутствия*, является «бытийное отношение к своему бытию», понимание. Это бытие, к которому «присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось», Хайдеггер называет экзистенцией. Постановка вопроса о смысле бытия требует *экзистенциальной аналитики присутствия* и предполагает обращение к ближайшему способу человеческой жизни – к «усредненной повседневности присутствия», в которой, тем не менее, «лежит *apriori* структура экзистенциальности»².

Повседневная жизнь до сих пор оставалась за рамками философского анализа, у Хайдеггера же «...тривиальное и повседневное переносится на фундаментально-онтологическую сцену. И оказывается,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 22.

² Там же. С. 62.

что оно играет главную роль в драме нашей экзистенции»¹. «Бытийным устройством присутствия» является его *бытие-в-мире*, а мир обыденного присутствия – это *окружающий мир*. Этот ближайший бытийный образ присутствия и становится темой экзистенциальной аналитики. Весьма примечательно, что хайдеггеровская аналитика повседневного бытия-в-мире имеет черты явного сходства с выявлением Дильтеем структуры первичного опыта жизни. У Хайдеггера, который, в отличие от Гуссерля, понимает интенциональность не только как структуру сознания, но вообще как отношение присутствия к миру, эти модусы «целевой устремленности» (В. Дильтей) сознания выступают уже как модусы повседневного бытия-в-мире. Это, во-первых, «*обращение* в мире и с внутримирно сущим», *озабочение*, в котором мир встречается нас как средство, как мир *подручного* и в то же время как горизонт всякого присутствия. Во-вторых, это *со-бытие*, *соприсутствие*, *бытие-друг-с-другом*, *заботливость*.

Многообразные способы «*обращения* в мире и с внутримирно сущим»: «иметь дело с чем, изготовлять что, обрабатывать и взращивать что, применять что, упускать и дать пропасть чему, предпринимать, пробивать, узнавать, опрашивать, рассматривать, обговаривать, обусловливать...»². Эти способы повседневного бытия-в-мире охватываются экзистенциалом (образом) *озабочения*, предстают как его многообразные способы. В *озабочении* мир встречается нас как средство – средство для письма, шитья, труда, транспорта, измерения. Средство же – всегда «под рукой», способ его бытия – *подручность*. Дильтеевский мотив «сопротивления», «торможения интенции» как истока конституирования реальности также присутствует в аналитике Хайдеггера: если вдруг обнаруживается неприменимость средства, подручное выступает из своей незаметности, обнажается его *наличность*, *вещность*. Мир подручного – это взаимосвязь средств, взаимосвязь отсыланий значимости (средство всегда содержит отсылку *для-этого*), и в случае *нарушения отсылания* эта взаимосвязь нарушается, распадается на вещи. Однако вместе с тем в этом нарушении взаимосвязи отсыланий значимости заявляет о себе, высвечивается мир как горизонт, предпосылка всякого присутствия. Опасность заключается в том, что присутствие может потерять себя в *наличном*, быть им захваченным. При этом науки о духе, науки о человеке «...не отдают себе отчета

¹ Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. С. 227.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 75–76.

в том, в каком смысле они считают человека сущим»¹, «...продолжают тенденцию повседневного присутствия понимать себя из „мира“, т. е. как вещь среди вещей»², как наличное. Экзистенциальная аналитика критически нацелена против объективации человека как в повседневном, так и в научном сознании. В отличие от Хайдеггера, Дильтей, анализируя структурированность первичного опыта жизни, не раскрывал отчужденного характера повседневного осуществления жизни; вместе с тем критический пафос его философствования был обращен против натуралистических трактовок человека и исторического мира в гуманитарно-научном познании.

Аналитика повседневного бытия-в-мире обнаружила растворение в мире как бытийный модус присутствия. Хайдеггер вводит в обзор другую бытийную структуру повседневного присутствия – *событиё, со-присутствие*, ставя вопрос о «субъекте» повседневности, о «кто» усредненного присутствия. Ответ на этот вопрос, казалось бы, понятен сам собой: субъект – я сам, Я, данность которого несомненна. Однако экзистенциальная аналитика обнаруживает, что «кто повседневного присутствия как раз не всегда я сам»³. Хайдеггер исследует особый способ бытия присутствия, свойственный повседневности. *Окружающий мир* встречает нас как подручное, «вещи», но эти вещи всегда указывают и на *других*, кому они «подручны», для кого они предназначены. В мире нас встречает сущее, которое ни налично ни подручно, но само присутствует. «Мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*»⁴. Бытие-друг-с-другом отличается от отношения к наличным вещам, это отношение присутствия к присутствию, и оно, в отличие от *озабочения* подручным, представляет собой *заботливость*. Ее возможные способы – «быть за-, против-, без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друга». Хайдеггер подчеркивает, что *событиё* конституирует бытие-в-мире, однако в повседневном бытии-друг-с-другом всякий другой подобен другому, присутствие растворяет свое бытие в способе бытия других. Субъект, «кто» повседневного бытия друг-с-другом – *люди*, которые существуют «способом несамостояния и несобственности». «Каждый оказывается другой и никто не он сам»⁵; присутствие рассеяно в людях и должно себя найти.

¹ Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. С. 210.

² Там же. С. 212.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 138.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Там же. С. 152.

Таким образом, аналитика «ближайшее-повседневного бытия-в-мире» и «доонтологического» толкования человеком этого бытия позволяет, согласно Хайдеггеру, обнаружить промахи такого толкования и приблизиться к онтологической интерпретации *вот-бытия*, к подлинному пониманию растворенного в повседневности «я *есть*». «...Именно потому, что то, что онтически ближе всего к „я-сам“, а онтологически наиболее удалено, „я есть“ становится темой герменевтики, а не только интуитивной дескрипции», поскольку «я *есть*» предано забвению, оно «...должно быть вновь завоевано именно путем раскрывающей его интерпретации»¹. Это «завоевание „я есть“» осуществляется Хайдеггером в «онтологии понимания» (П. Рикёр). Пробыться к «*собственной самости*» (в отличие от «*человеко-самости*» повседневного присутствия) можно, только если присутствие размыкает себе самому свое собственное бытие, взламывая искажения, скрывающие его в повседневности. «Разомкнутость» *вот-бытия* совершается в понимании *ради-чего*. Хайдеггер трактует понимание как «размыкающее умение быть», как «основной модус *бытия* присутствия», а не как один из видов познания, отличающийся, например, от объяснения.

Это исходное, первичное понимание уже неявно давало о себе знать в повседневном *озабочении* миром и *заботливости* о других; онтологически понятое присутствие есть, согласно Хайдеггеру, *забота*. *Забота* – «онтологический термин (экзистенциал) для обозначения бытия возможного бытия-в-мире»². Исходнейшая онтологическая определенность присутствия – возможность, присутствие не что-то наличное, а *могущее-быть*. Понимание в своей сущности всегда «пробивается» к возможностям потому, что его экзистенциальная структура – *набросок*; понимание «бросает бытие присутствия на его ради-чего...»³. «Понимание как умение быть целиком и полностью пронизано возможностью»⁴. Смысл понимания как «фундаментального экзистенциала» проясняется на основе временной интерпретации бытия. «Временность обнажается как собственный смысл заботы»⁵, а единство «настающего, бывшего, актуальности» образует структуру временности. Первичный смысл экзистенциальности есть будущее, экзистирование – *вперед-себя-бытие*, противостоящее наличествованию. В конечном итоге и феномен повседневного присутствия может быть понят

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. С. 327.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 76.

³ Там же. С. 171.

⁴ Там же. С. 172.

⁵ Там же. С. 367.

только на этой основе: онтологическим смыслом повседневности оказывается временность («титолом повседневности подразумевается по сути не что иное, как временность»), которая «делает возможным *бытие присутствия*».

Г.-Г. Гадамер и П. Рикёр оценили «онтологию понимания» Хайдеггера как революцию в мышлении, которая обозначила новый поворот проблемы обоснования наук о духе. «...Целиком перевернута была сама идея обоснования»¹. Смысл этой революции заключается в том, что понимание рассматривается не как способ познания, не как метод наук о духе, кардинально отличающий их от естественных наук, а как способ бытия, «*изначальная форма исполнения человеческого существования*, которое представляет собой в-мире-бытие»². Это первичное понимание предшествует дифференциации способов понимания, присущих естественным и гуманитарным наукам. Метод наук о природе представит в этом свете как разновидность понимания, постижения наличного «в его сущностной непонятности». Для гуманитарных наук, исторического познания важно то обстоятельство, что «Хайдеггер открыл проективный характер всякого понимания и мыслил само понимание как движение трансцендирования, возвышения над сущим»³. В этом свете онтологическая возможность возникновения наук о духе, истории как науки заключена в «бытийном устройстве присутствия» – в его историчности, укорененной во временности. Если историк способен понимать прошлое, соизмерять себя с объектом познания, то только потому, что «...ни познающий, ни познаваемое не являются „онтическими“, „наличными“, а являются „историческими“, то есть имеют способ бытия историчности»⁴. Историчность присутствия, его проективный характер – условие возможности познания любых «вещей», как природных, так и исторических. «Онтология понимания» Хайдеггера не могла, конечно, стать методологией наук о духе, однако стимулировала поиски в этой сфере, в частности, послужила отправной точкой для версий герменевтики, разработанных Г.-Г. Гадамером и П. Рикёром.

Деятельность разума как схематизация «творческого» хаоса: Ницше и Хайдеггер

В творчестве Хайдеггера второго периода, как известно, чувствуется серьезное влияние Ницше, он «...раскрывает Ницше как соучастника

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. С. 308.

² Там же. С. 311.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 313.

проблематики, поднятой в «Бытии и времени»¹. В лекциях 1939 г., посвященных воле к власти как познанию, Хайдеггер интерпретирует ключевое высказывание Ницше по этому вопросу: «Не „познавать“, но схематизировать, придать хаосу столько регулярности и форм, сколько потребно для наших практических целей»². Трактовка познания как схематизации хаоса на основе практической потребности противостоит традиционному пониманию разума как постижения сущности самих вещей. Познаваемое (в терминологии Хайдеггера – «встречающее», то, на что наталкивается познание), согласно Ницше, – это хаос, а практическое отношение, «практика жизни» – исходная позиция для познавательного отношения. При этом «...схематизация поясняется как придание определенной меры „упорядоченности“ и „форм“»³. Однако данные непосредственного повседневного восприятия мира противоречат ницшевской трактовке познаваемого, «встречающего» как хаоса. Практика жизни – повседневные действия, суждения, расчеты – предполагает не хаос, а упорядоченный, устойчивый мир взаимосвязанных вещей. Разъясняя это противоречие, Хайдеггер напоминает о несовпадении философского мышления со «здоровым человеческим разумением». Он усматривает в высказывании Ницше трансцендентальную постановку вопроса: требование обратиться к тому, что делает возможным наше повседневное, самое первое и основное представление об мире как упорядоченном и слаженном. На деле в таком представлении о мире дает о себе знать «уже свершившееся познание». Хайдеггер проделывает процедуру феноменологической редукции (и фактически вычитывает ее у Ницше), предлагая «отбросить все, обрушившееся на нас через слова, в которых мы зафиксировали находящееся перед нами, отбросить для того, чтобы заполучить встречающее нас... в чистом виде...»⁴. Попытка, так сказать, «зайти за» предметный мир, привычный и повседневный, показывает его как лишенное порядка многообразие ощущений. Это первое значение понятия «хаос», которое Хайдеггер находит у Ницше. Однако понятие хаоса характеризует не только первоначальный чувственный опыт мира, но и сам мир. И познаваемое, «встречающее», и познающий являются фрагментами великого хаоса, отождествляемого с миром, жизнью. Отсюда второе значение понятия «хаос», связанное со специфической философской

¹ Марков Б. В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 1. С. 573.

² Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. С. 291.

³ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 480.

⁴ Там же. С. 487.

позицией Ницше. «...В простом и собственном смысле для Ницше это слово означает „мир“ в целом, неисчерпаемую, переливающуюся через край, неукротимую полноту себя-самого-созидающего и себя-самого-уничтожающего..., в котором только и образуется и распадается закон и противоположность закону»¹.

В результате феноменологической редукции, «вычитанной» Хайдеггером у Ницше и действительно проделанной последним, за повседневным познанием обнаруживается нераздельное единство познаваемого и познающего, их взаимопринадлежность к жизни – «*дионисийскому* миру вечного само-сотворения, вечного само-разрушения» (Ф. Ницше). Отсюда становятся понятными ницшевская характеристика первоначального опыта мира как хаоса представлений и трактовка познания как схематизации хаоса. Хаос полагается в качестве сущего, а тем самым предмета познания (схематизации), благодаря практической потребности. Хайдеггер ставит вопрос о понимании Ницше практической потребности и, следуя ходу его мысли, подчеркивает единство практической потребности с жизнью как становлением, т.е. с хаосом. Согласно Ницше, познание и становление исключают друг друга, следовательно, познанию «...должна предшествовать некоторая воля к созданию познаваемого; известного рода становление само должно создать *иллюзию сущего*»². Сама жизнь сопротивляется исчезновению, нуждается в сохранении постоянства, в ней «напор» соединяется с «устоянием» перед ним, с влечением к постоянному. Тогда практика, как указывает Хайдеггер, это не только деятельность, но «в более исконном ее значении» – свершение самой жизни, которое заключается в обеспечении постоянства. Оно осуществляется через упрочение хаоса в формах, в схемах, законах. Практическая потребность требует устроить такой мир, в котором возможно человеческое существование, то есть упрощенный, понятный, исчислимый.

Благодаря схемам образуется *горизонт* – ограничение и придание постоянства хаосу-становлению; образование горизонта принадлежит сущности жизни. Хайдеггер раскрывает двоякое значение *горизонта*: он – не только «ограничивающее, придающее постоянство», но и указание за свои пределы, на возможное, т.е. предполагает *перспективу* как «проглядывание» в возможное. Практическая потребность как потребность в схематизации реализуется разумом. В интерпретации Хайдеггера разум – не преодоление хаоса-становления, но «внимание-хаосу», просматривание возможностей становления для обеспечения по-

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 492.

² Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 294.

стоянства человеческого существования. Следует отметить, что такое истолкование разума соответствует духу рассуждений Ницше. Практическая потребность устроить мир, в котором возможно человеческое существование, реализуется в создании понятий вещи, субъекта, предиката, объекта, субстанции и т.п. Однако «...задолго до того, как логика проникла в наше сознание, мы только и делали, что *прилагали ее постулаты к происходящему*, теперь мы открываем эту необходимость в происходящем...»¹. Иными словами, работа схематизации, по словам Ницше, «грубого создания» мира, «сколоченного из одних только фикций», «уравнивания, огрубления и упрощения» долгое время проделывалась в самой повседневной практической жизни, прежде чем получила выражение в категориях логики. В этом свете становится понятным, почему Хайдеггер, следуя за Ницше, отождествляет практическую потребность с разумом.

Практическое «логизирование» хаоса, уравнивание, огрубление и упрощение обеспечивает, согласно Ницше, возможность взаимного понимания между людьми и исчисления вещей. «В образовании разума, логики, категорий определяющей являлась потребность, – потребность не „познавать“, но субсуммировать, схематизировать в целях взаимного понимания, в целях учета...»² Хайдеггер находит в ницшевском дискурсе мотивы, близкие собственной аналитике повседневности: он указывает, что в «Бытии и времени» *разумение бытия* рассматривалось как основа отношения к другому и к вещи, как основа *договоренности и учета*. Следует отметить, что мотив экзистенциального толка (тенденция повседневного присутствия к растворению своего бытия в вещах и в способе бытия других) отсутствует в «редукционистской герменевтике» Ницше. Однако в его трактовке сущности разума на свой лад акцентируется мотив усреднения творческого хаоса, свершения жизни, как ответа на практическую потребность в договоренности и учете вещей. Мысль о связи между сознанием, разумом с его категориями, и практической потребностью в общении, «соглашении», о роли языка в образовании понятий Ницше развивает в своей ранней работе «Об истине и лжи во неморальном смысле», где он утверждает, что существование в обществе порождает практическую потребность в «мирном договоре», позволяющем предотвратить «войну всех против всех». Именно этот «мирный договор» находится у истоков понятия «истина». Эта позиция практически воспроизводится и в черновых записях конца 80-х гг., вошедших в «Волю к власти». В записи 1887 г.

¹ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 296.

² Там же. С. 291.

Ницше говорит: «Истина есть воля овладеть многообразием чувствований – разместить феномены по определенным категориям»¹. Язык позволяет осуществить и зафиксировать работу упрощения, огрубления, искажения – уравнивания – «хаоса ощущений», ту самую работу предварительного логизирования мира, необходимость которой коренится в практике как свершении жизни.

Как утверждает Хайдеггер, в схематизации хаоса, деятельности «уравнивания», Ницше видит проявление творческой, «измышляющей» сущности разума. В самом деле, полагание вещи как «одной и той же», самотождественной – это выдумка, измышление, полагание того, чего нет. Ницше подчеркивает, что логика, математика и вообще наука имеют значение лишь по отношению к вымышленным сущностям. Только благодаря этому «измышлению», мы опознаем «встречающееся нам» как вещи с какими-либо свойствами, отношениями к другим вещам и т.д. Категории разума образуют «горизонты измышления» (М. Хайдеггер), предоставляя «встречающемуся нам» «свободное место», т.е. направляя многообразие чувственных впечатлений в твердо очерченное русло, оформляя это многообразие в некое постоянство, в «устоявшийся предмет». Таким образом, измышляющая сущность разума оказывается условием повседневного учета вещей, повседневного отношения к ним как «сподручным». «...Прежде чем в обычном понимании по-мыслить, всегда надо творчески из-мыслить»². В связи с этим Хайдеггер указывает, что измышляющий разум в понимании Ницше имеет «более высокое происхождение», то есть разум выходит за узкие пределы повседневного освоения и копирования действительности. Можно добавить к этому, что деятельность «измышляющего разума», согласно Ницше, это и условие возможности научного познания, которое исходит из «вещей», «сущего», «объективного мира» как из первичной реальности, не замечая их «измышленного» характера. Хайдеггер справедливо указывает, что измышляющая сущность разума не является открытием Ницше; в этом отношении первенство принадлежит Канту с его учением о продуктивном воображении. Однако, в отличие от Канта, Ницше отказывается видеть исток творческой сущности разума в его априорной структуре. «Для Ницше такая особенность разума дается вместе со свершением жизни, вместе с практикой...»³. Иными словами, в измышляющей способности разума обнаруживает себя воля к власти как основная черта жизни, ее творческий характер.

¹ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 293.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 505.

³ Там же. С. 507.

Хайдеггер показывает в ряде работ, что у Ницше, который ставит знак равенства между интерпретацией, творчеством, искусством, «подделкой», искусство оказывается сущностью воли. Однако в анализе тезиса Ницше о познании как схематизации хаоса Хайдеггер не акцентирует внимание на эстетической подоплеке понятия измышляющего разума.

Обратим внимание на этот мотив, остающийся в тени размышлений Хайдеггера, но играющий важную роль у Ницше. Последний делает акцент на предварительной схематизации мира, предшествующей логической: логика не предшествует возникновению языка. Материалом для деятельности разума в его единстве с языком являются метафоры. Комментируя трактат «Об истине и лжи во неморальном смысле», А. Данто указывает, что, согласно Ницше, «...наш исходный контакт с миром является эстетическим, когда мы более или менее непреднамеренно становимся творцами образов и метафор, скорее преобразуя, чем воспроизводя данные нашего опыта, которые, в свою очередь, являются скорее трансформациями, чем дублированием вызывающих их причин и объектов»¹. Преобразование «хаоса ощущений» начинается на уровне чувственного восприятия, «работа» уравнивания, упрощения происходит уже здесь. Ницше подчеркивает индивидуальный характер метафор и невозможность их классификации. Однако схематизация хаоса начинается, по его мысли, именно с метафор, которые дают возможность справиться с «многообразием чувствований», начиная их художественное преображение, причем метафоры не имеют никакого отношения к сущности вещей. Дело заключается в том, что метафоры – это языковые выражения, относящиеся к восприятиям, а не к вещам, и они содержат и фиксируют скрытое сравнение и уподобление. Метафора, будучи наглядной и индивидуальной, «произвольно наброшенной на вещь» (по выражению Ницше), именно благодаря этой произвольности, «искусственности», позволяет человеку приобрести некую дистанцию, свободу по отношению к вещам и начать построение антропоморфного упорядоченного мира как предпосылки познания. Бессознательное уравнивание индивидуального и различного, метафорическое, «неконцептуальное мышление» (А. Данто) предваряет упорядочивающую, упрощающую деятельность разума. *«Двойная фальсификация, со стороны чувств и со стороны духа, в целях сохранить мир бытия, неизменного, равноценного и т.д.»*². В создании «первоначального мира метафор» человек проявляет себя, по выражению А. Данто, как «художественно созидающий субъект». Согласно Ницше,

¹ Данто А. Ницше как философ. М.: Идея-пресс, 2001. С. 48.

² Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 342.

побуждение к образованию метафор – это основное побуждение человека, не учитывая которое невозможно понять его существование. В этом побуждении дает знать о себе воля к власти как основная черта жизни, становления, «регулирующая, упрощающая, искусно разделяющая сила». Ницшевская концепция становления как «*толкующего* существования» представляет собой, по сути, эстетический феноменализм. «Надо понимать основной феномен, именуемый жизнью, как феномен *художественный*...»¹; сама жизнь как воля к власти «толкует через нас».

По мысли Ницше, в процессе генезиса разума метафора превращается в понятие, благодаря произвольному опущению индивидуальных различий, схематизации, отвердению и «окоsnению» метафор после долгого употребления, их сплетения и соединения в целостные образования; понятие – всего лишь остаток наглядной метафоры. «Фальсифицирующая» деятельность чувств и разума, обусловленная практической потребностью и закрепленная в языке, лежит в основе «узнавания» вещей и возможности взаимного понимания, то есть учета и договоренности. Формы, порядок, последовательность этого иллюзорного, искусственного мира наивно отождествляются повседневно живущими в нем людьми со структурой самой реальности. Эта иллюзия сущего, вымышленный мир форм и одинаковых случаев становится объектом научного познания. «Мир „феноменов“ есть обработанный мир, который мы *ощущаем как реальный*. „Реальность“ лежит в непрерывном возвращении одинаковых знакомых, родственных вещей, в их *логизированном характере*, в уверенности, что мы можем здесь применить счет, исчислять»². На деле реальность представляет собой хаос, «недостижимое для нас и неопределимое *x*», чуждое всякого рода формам и закономерностям. Созданный измышляющим разумом категориальный мир направляет «напор» жизни в заранее определенное русло, постоянно перерабатывая и усваивая новое посредством сложившихся форм.

Хайдеггер подчеркивает взаимную обусловленность творческого напора жизни и постоянства, при этом, интерпретируя тезис Ницше, он делает акцент на тенденции к постоянству, а не на становлении. Вероятно, это объясняется тем, что интерес Хайдеггера во второй период его творчества переносится с *Dasein*, человеческого присутствия, на само бытие. Ведь структуру *Dasein* образует время, фундаментальный способ присутствия – становление, трансцендирование, *вперед-себя-бытие*, противостоящее наличествованию. У позднего Хайдегге-

¹ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 547.

² Там же. С. 320.

ра Dasein лишается онтологического преимущества, перестает быть отправной точкой для понимания бытия. Обращение к философии Ницше, у которого человеческое существование включено в великое свершение жизни, соответствовало стремлению Хайдеггера понять бытие как предшествующее *экзистированию* Dasein. Темпоральность больше не пронизывает бытие, становление не обуславливает бытие. По-видимому, с этим связано и отсутствие внимания к образованию метафор как начальной стадии схематизации хаоса, предваряющей деятельность измышляющего разума. Однако для Ницше, главная характеристика жизни все же – трансцендирование, постоянное выходжение за собственные границы. «Форма текуча, „смысл“ – еще более...»¹. Поэтому рационализация метафор, логизирование хаоса ощущений и выстраивание на этой основе «нашей концептуальной тюрьмы» (А. Данто) вовсе не побеждают и не обуздывают творческое свершение жизни, основное побуждение человека к образованию метафор. Ницше указывает на возможность множества концептуальных схем, обусловленную различием национальных языков, которое, в свою очередь, определяется различием жизненных условий, опыта повседневной совместной жизни разных народов. И поскольку мыслить – значит подчинять себя «принудительным формам языка», то новый опыт, рождающийся в практике как творческом свершении жизни (так сказать, «девиантные восприятия», по выражению Данто), может быть выражен только метафорически. Трансцендирование принудительных форм мышления и языка означает новое погружение в творческий хаос как изначальную реальность. В трактате «Об истине и лжи во неморальном смысле» Ницше пишет, что поскольку от новых интуиций, выходящих за рамки концептуальной схемы, нет прямого пути к абстракциям, для них не создано слова, постольку человек начинает говорить «заведомо запрещенными метафорами и неслыханными соединениями понятий»², чтобы выразить новый опыт. Хорошо известно, что именно такая задача выпала на долю самого Ницше, и он решал ее, пытаясь разрушить европейскую метафизику как «философию грамматики» и создать новый, небывалый философский язык.

Заключение

Когда исходным пунктом философствования становится «необосновываемая и невыводимая фактичность существования» (Г.-Г. Га-

¹ Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 456.

² Ницше Ф. Об истине и лжи во неморальном смысле // Филос. науки. 1997. № 1. С. 61.

дамер), заранее не определенная ничем трансцендентным, открывается возможность понять повседневную человеческую жизнь как «толкующее существование», первичную сферу смыслообразования. «Принцип чистой имманентности жизни» (Г. Риккерт), однако, недостаточен для объяснения перехода от хаоса чувственных впечатлений к миру универсалий как порождению «измышляющего разума». Поэтому философам, исходящим из этого принципа, приходится настаивать на «имманентной трансцендентности» жизни (Г. Зиммель), истолковывая жизнь как рождающее само себя творение искусства, как Ницше, или приписывая ей герменевтическую структуру, как Дильтей и Хайдеггер. Вспоминая слова Заратустры о том, что «...нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду»¹, Г. Риккерт замечает: «Но хаос еще не есть пляшущая звезда»². Оценивая творчество Дильтея, Гадамер показывает, что его попытка обосновать философию и гуманитарные науки «первичным фактом жизни», вывести возможность научной достоверности из имманентной «мыслеобразующей работы жизни» (В. Дильтей), не может быть признана удавшейся³. И все же ницшевское отождествление «измышляющего» разума с практикой свершения жизни, обнаруженное в ходе деструкции феномена познания, обозначает важную тенденцию неклассической философии. Эта тенденция заключается, в частности, в преодолении разрыва между чувственным и сверхчувственным мирами, повседневной жизнью и миром универсалий. Обнаруживается причастность «неочищенного опыта» метафизическому миру, его близость к абстрактному и универсальному. «Универсалии представляют собой первичные элементы опыта, – универсалии не как философские понятия, а как качества самого мира, с которым мы ежедневно сталкиваемся»⁴. Категории – не абстрактная схема, противопоставленная повседневной жизни, а выкристаллизованная из нее самой глубинная структура, имеющая далеко не только теоретическое значение. Рождаясь в практике повседневной жизни и функционируя в ней, категории «концептуализируют материал, из которого состоит переживаемый мир, причем концептуализируют его с учетом его возможностей, ограничиваемых, подавляемых и отрицаемых действительностью»⁵.

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 11.

² Риккерт Г. Философия жизни. К.: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 432.

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. С. 288–290.

⁴ Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. С. 277–278.

⁵ Там же. С. 282.

Литература

1. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 543 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. 1991. № 2. С. 56–68.
4. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
5. Данто А. Ницше как философ. М.: Идея-пресс, 2001. 280 с.
6. Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. 392 с.
7. Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч.: В 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. 763 с.
8. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Три квадрата, 2004. 419 с.
9. Лаврова А. А. Философия языка Ф. Ницше: вызов традиции? // Фридрих Ницше и философия в России: Сб. ст. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. С. 208–220.
10. Марков Б. В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 573–599.
11. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. 368 с.
12. Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
13. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
14. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 829 с.
15. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 232 с.
16. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. 695 с.
17. Риккерт Г. Философия жизни. К.: Ника-Центр, Вист-С, 1998. 505 с.
18. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
19. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 406 с.
20. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
21. Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 1. 603 с.
22. Marton, S. Le probleme du langage chez Nietzsche. La critique en tant que creation // Rev. de metaphysique et de morale. Issue 2, 2012. Pp. 225–245.
23. Torjussen L. P. S. Is Nietzsche a phenomenologist? Towards a Nietzschean phenomenology of the body // Phenomenology and existentialism in the twentieth century. Vol. 1. 2009. Pp. 179–189.

**Глава VIII. АЛГЕБРА ФОРМАЛЬНОЙ АКСИОЛОГИИ
КАК ДИСКРЕТНАЯ МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ФИЛОСОФИИ:
основания для конструирования метафизической подсистемы
искусственного интеллекта автономного когнитивного робота**

**Chapter VIII. ALGEBRA OF FORMAL AXIOLOGY
AS A DISCRETE MATHEMATICAL MODEL OF PHILOSOPHY:
Foundations for Constructing a Metaphysical Subsystem
of Artificial Intelligence of Autonomous Cognitive Robot**

В. О. Лобовиков

Доктор философских наук, профессор,
Институт философии и права Ураль-
ского отделения РАН, Екатеринбург

V. O. Lobovikov

Doctor of Philosophy, Full Professor,
Institute of Philosophy and Law of Ural
Branch of RAS, Ekaterinburg

Аннотация: Объект исследования – философские основания построения метафизи-
ческой подсистемы искусственного интеллекта относительно автономного позна-
ющего робота. Предмет исследования – *формально-аксиологический аспект* объекта
исследования. Метод – *дискретное математическое моделирование* философских
систем. Научная новизна: впервые в мировой философской литературе выделен
и исследован *собственно алгебраический аспект* задачи систематизации философ-
ских категорий и принципов диалектического материализма.

Ключевые слова: дискретная-математическая-модель-философии; алгебра-фор-
мальной-аксиологии; метафизическая-подсистема-искусственного интеллекта;
относительно-автономный-когнитивный-робот.

Abstract: The object of investigation – philosophical foundations of/for constructing
a metaphysical subsystem of artificial intelligence of relatively autonomous cognizing
robot. The subject-matter of investigation – a *formal-axiological aspect* of the indicated
object. The method – *discrete mathematical modeling* philosophy systems. The scientific
novelty: for the first time in world philosophy literature, a *proper algebraic aspect* of the
problem of systematizing categories and principles of dialectical materialism has been
extracted (focused at) and investigated.

Keywords: discrete-mathematical-model-of-philosophy; algebra-of-formal-axiology;
metaphysical-subsystem-of-artificial-intelligence; relatively-autonomous-cognitive-robot.

1. Введение

В настоящей главе осуществляется постепенный планомерный переход
от описаний *ценностных функций* на естественном языке (Аристотелем,
Э. Гуссерлем и другими философами) к точным определениям этих

функций на искусственном языке дискретной математической модели. А затем – к конструированию и оптимизации систем уравнений композиций этих функций с целью построения и совершенствования метафизических подсистем искусственного интеллекта относительно автономных когнитивных роботов будущего.

Воздержимся здесь от комментариев по поводу тех существ вида «*homo sapiens*», которые гордо провозглашают лозунги типа: «Время созидания философских систем закончилось»; «Метафизика преодолена»; «Бог умер»; «Абсолютное Добро не существует»; «Неизменных Универсальных Ценностей нет»; «Априорного Знания нет и быть не может» и т. п. Сосредоточимся на том, что, по нашему мнению, *необходимо* для создания более или менее адекватных относительно автономных систем ИИ (Искусственного Интеллекта), оперирующих как в своем внутреннем, так и во внешнем мирах. Для того, чтобы разговор стал осмысленным, нужно определить основные понятия. В связи с этим, здесь прежде всего целесообразно уточнить значение слова «интеллект» (вообще) или (универсальный) интеллект». По мнению автора данной главы, для существования интеллекта вообще (естественного или искусственного – неважно) необходимо наличие системы отношений между *логико-научной, художественно-эстетической, морально-правовой и метафизической подсистемами*. Отсутствие даже какой-то одной из перечисленных подсистем (или отсутствие отношений между ними) – существенное повреждение (инвалидность) интеллекта – потеря им универсальности. Очевидно, что в указанном значении термина, подавляющее большинство современных роботов – модель множества разнообразных видов *инвалидности*, в частности, – *серьезного повреждения* универсального интеллекта (необратимого превращения его в *узко-специализированный интеллект*) в результате *адаптации к среде путем регресса*. Но речь в данной главе идет не о сегодняшних «ИИ-роботах», а о будущих; речь идет о перспективе, об идеале, в котором «Математика и Добро» – отнюдь не только интеллектуально респектабельная шутка А. Н. Уайтхеда¹, но также еще и нечто очень серьезное и важное.

Предмет данной главы состоит из двух взаимосвязанных частей. Первая часть – критический анализ и дальнейшее развитие очень привлекательной и эвристически значимой, но смутной (чересчур неопределенной) интуиции Э. Гуссерля о формальной этике и формальной аксиологии, представленной в его книге «Лекции по этике

¹ Уайтхед А. Н. Математика и добро // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 332–336.

и учение о ценности (1908–1914)», впервые опубликованной в конце 80-х гг. XX в.¹ Используемые в данной главе методы исследования: – (1) традиционный *историко-философский анализ* философских текстов; (2) их *модернизация*, т. е. интерпретация с помощью современных понятий и методов; (3) *математическое моделирование* систем ценностных значений, образующих *формально-аксиологическую семантику* естественного языка этих текстов. В частности, осуществляется экспликация и представление вышеупомянутой красивой, но смутной идеи Гуссерля на уровне искусственного языка некой дискретной математической модели, а именно, *двузначной алгебры формальной этики* как *двузначной алгебры поступков*². На особом искусственном языке предложенной математической модели впервые даются точные определения значений используемых Гуссерлем, но не определенных им словосочетаний: «закон формальной аксиологии» (или «формально-аксиологический закон»); «формально-аксиологическое следование» и т. п. Впервые в философской литературе плодотворная, но недостаточно точно сформулированная идея Гуссерля о формальной аксиологии эксплицирована, реконструирована и точно сформулирована на искусственном языке в рамках дискретной математической модели – *двузначной алгебры формальной философии (метафизики и диалектики) как формальной аксиологии*³.

¹ Husserl E. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Bd. XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908–1914). Dordrecht, Netherlands, 1988.

² Лобовиков В. О. Алгебраизация отдельных фрагментов этики как предпосылка их формализации // Тезисы конференции «Проблемы и перспективы использования логико-кибернетической техники». Свердловск, 1980. С. 49–51; Он же. Новая нелогическая интерпретация математического аппарата классической логики предикатов первого порядка. Логика, познание, отражение. Свердловск, 1984. С. 33–58; Он же. Искусственный интеллект, формальная этика и морально-правовой выбор. Свердловск, 1988.

³ Лобовиков В. О. Современные информационные технологии и философская культура: «искусственный интеллект» и математическая модель метафизики как формальной аксиологии // Информационная эпоха: Мир-Россия-Урал: Материалы конференции: В 2 т. Екатеринбург, 2004. Т. 1. С. 222–226; Он же. Новые возможности и новые конфликты нашей «информационной эпохи»: проблема построения «диалектического мировоззрения» работа с «искусственным интеллектом» и дискретная математическая модель диалектики как формальной аксиологии // Информационная эпоха: Мир-Россия-Урал: Материалы конференции: В 2 т. Екатеринбург, 2004. Т. 1. С. 217–221; Он же. Математическая этика, метафизика и естественное право. Екатеринбург, 2007; Он же. Дискретное математическое моделирование («оцифровка») формально-аксиологического аспекта метафизики (Парменид, Мелисс, Платон, Аристотель) и материалистической диалектики // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Вып. 11. Екатеринбург, 2011. С. 114–133.

Эвристический потенциал двузначной алгебры формальной аксиологии демонстрируется далее на примере математического моделирования формально-аксиологической интерпретации общеизвестного загадочного утверждения Анаксагора о бытии всего во всем. Впервые в мировой философской литературе знаменитая «темная» (смутная) сентенция Анаксагора формально-аксиологически интерпретирована и точно сформулирована на искусственном языке в рамках дискретной математической модели – двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии. Путем «вычисления» соответствующих ценностных таблиц в настоящей главе доказываем, что предложенная формулировка (модель) формально-аксиологического аспекта сентенции Анаксагора на искусственном языке двузначной алгебры метафизики есть *формально-аксиологический закон* этой алгебры. Понятие «*формально-аксиологический закон* двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии» является в данной главе не только кажущимся интуитивно ясным для автора (этого недостаточно), но и *точно определенным* для всех возможных читателей. Строгая явная дефиниция этого очень важного понятия дана в параграфе 3 настоящей главы (*определение DF-2*) наряду со строгими явными дефинициями столь же важных понятий «*формально-аксиологическое противоречие*» (*определение DF-3*), «*формально-аксиологическое следование*» (*дефиниция DF-3*) и «*формально-аксиологическая эквивалентность*» (*дефиниция DF-3*).

Результаты первой части настоящей главы систематически используются во второй части, посвященной преднамеренному построению некой *открытой* (для исключения и дополнения) логически непротиворечивой системы уравнений (*формально-аксиологических эквивалентностей*) вышеупомянутой алгебры, в принципе, могущей иметь прикладное значение в будущем. Подразумевается, что эта относительно небольшая конечная (но потенциально бесконечная) система уравнений композиций ценностных функций – простейшая *ценностно-функциональная модель формально-аксиологического аспекта философского мировоззрения людей*, могущая быть основой для преднамеренного конструирования и совершенствования различных метафизических подсистем искусственного интеллекта относительно автономных когнитивных роботов будущего.

2. Идея Гуссерля о формальной этике и формальной аксиологии, а также возможность дальнейшего развития этой идеи с помощью математического моделирования систем ценностных функций, определяемых конечным числом ценностных аргументов (от Аристотеля до Гуссерля, Уайтхеда и далее)

На первый взгляд, идея Гуссерля о существовании «параллельно» логике ее *аналога* – формальной этики и формальной аксиологии¹ кажется чем-то совершенно новым. Но если внимательно отнестись к истории философии, то можно обнаружить, что это новое – «хорошо забытое старое»: основные предпосылки и даже некоторые точно сформулированные законы формальной этики и формальной аксиологии можно обнаружить, например, у Аристотеля.

Стагирит не использовал термины «формальная этика» и «формальная аксиология», но он активно занимался исследованиями их предмета² подобно тому литературному персонажу, который говорил прозой, не зная, что говорит прозой. Для подтверждения сказанного рассмотрим следующий фрагмент из «Топики»: «Далее надо обратить внимание – и при опровержении, и при обосновании – на возникновение и уничтожение, на способное производить и уничтожать. А именно, то, возникновение чего есть что-то хорошее, само хорошо, и если оно само хорошо, то также и возникновение его. Если же возникновение вещи есть нечто плохое, то и сама она плоха. С уничтожением же дело обстоит наоборот. А именно, если уничтожение вещи хорошо, то сама она есть плохое, а если уничтожение вещи есть плохое, то сама она есть хорошее. Точно также обстоит дело и с тем, что способно производить и уничтожать. Действительно, то, что производит хорошее, само хорошо, а то, что уничтожает хорошее, само плохо»³.

Эта цитата – репрезентативный пример оригинального мышления Стагирита в сфере «формальной этики» и «формальной аксиологии», Более того, сам того не осознавая, Аристотель в приведенном фрагменте из «Топики» дает довольно-таки точное определение *ценностных функций*: *Ва* – «возникновение, появление, рождение, порождение, производство (чего, кого) *a*»; *Уа* – «уничтожение, устранение (ликвидация), преодоление, исчезновение (чего, кого) *a*»; *B^sa* – «то, что произво-

¹ Гуссерль Э. Формальная аксиология. Фрагмент (Раздел II, параграфы 9 и 10) из книги «Лекции по этике и учение о ценности (1908–1914)» // Эпистемы. Вып. 11. Екатеринбург, 2016. С. 126–127.

² Аристотель. Топика // Аристотель. Соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1978. С. 359, 384–385, 389, 404, 483–484.

³ Аристотель. Топика. С. 389.

дит или способно производить (что) a »; $U^s a$ – «то, что уничтожает или способно уничтожать (что) a ». Здесь в символах $B^s a$ и $U^s a$ верхний буквенный индекс s служит для различения ценностных функций в некоем конкретном отношении, выходящем за пределы предмета математики как таковой. Символ a обозначает *аргумент ценностных функций* (от одной переменной), а символы Ba , Ya , $B^s a$, $U^s a$ обозначают *значения ценностных функций*. Переменная a принимает значения из множества $\{x$ (хорошо), p (плохо) $\}$. Элементы этого множества называются аксиологическими (ценностными) значениями. Значения ценностных функций также принадлежат множеству $\{x$ (хорошо), p (плохо) $\}$.

Очевидно, что здесь сейчас происходит *модернизация* естественного языка и понятийного аппарата Аристотеля, так как переменных, обозначающих аргументы функций, в его языке не было, символов, обозначающих значения функций тоже не было, да и термин «функция» в его современном абстрактном собственно математическом значении Стагириту был неизвестен. Не знал он и то, что одним из способов определения функций является табличный метод, т. е. построение таблиц. Тем не менее, то, что вполне ясно сказано Аристотелем в приведенной выше цитате, может быть представлено в виде следующей таблицы 1.

Таблица 1. «Толика»

a	Ba	Ya	$B^s a$	$U^s a$
x	x	p	x	p
p	p	x	p	x

Поскольку от конкретного содержания «вещи» a Аристотель абстрагируется, таблица 1 может считаться специфической формулировкой соответствующих формально-аксиологических законов и эквивалентностей ценностных функций. Это – начало формальной этики и аксиологии.

Читал ли Гуссерль «Топику» Аристотеля, и если да, то обращал ли он должное внимание на процитированный выше ее фрагмент? У автора данной главы нет достаточных оснований для ответа на этот вопрос. Но в любом случае следует признать, что приоритет в исследовании *отвлеченных от конкретного содержания форм рассуждений о ценностях* принадлежит Аристотелю. В этом конкретном отношении следует признать, что Гуссерль в 1908–1914 гг. «изобрел велосипед» в своих «Лекциях по этике и учению о ценности»¹. Однако, если отказаться от

¹ Гуссерль Э. Формальная аксиология. Фрагмент (Раздел II, параграфы 9 и 10) из книги «Лекции по этике и учению о ценности (1908–1914)» // Эпистемы. Вып. 11.

модернизации наследия Аристотеля, то можно и нужно заметить, что упомянутые лекции Гуссерля все-таки отличаются некоторой научной новизной. Он не только выражает исключительно на естественном языке конкретные примеры ценностных функций, не называя их при этом функциями (подобно Аристотелю), но еще и явно вводит новые специальные термины: «формальная этика»; «формальная аксиология»¹; «закон формальной аксиологии»²; «формально-аксиологическое следование»³; «формально-аксиологическое противоречие»⁴. Осознание фундаментальной *аналогии* («параллелизма») между формальной логикой и формальной этикой Гуссерлем заметно усиливается⁵. Такого богатого глоссария у Аристотеля не было. И дело не только во введении серии новых названий. В работах Гуссерля представлен новый этап дальнейшего совершенствования и развития концептуального аппарата формальной этики и аксиологии, определения границ их предметной области.

Однако в связи с концепцией формальной этики и аксиологии Гуссерля естественно возникают следующие вопросы и критические замечания. Почему он не использовал для развития формальной этики имевшиеся в его распоряжении современные математические знания? Ведь он получил хорошее математическое образование; имел современное абстрактное понятие о переменных и функциях, об искусственных языках, о теории множеств, об алгебре вообще. Он не мог не знать об алгебре формальной логики и, руководствуясь прецедентом, он мог бы по аналогии с логикой создать некую *алгебру* формальной этики. Но он этого не сделал. Следующая вполне репрезентативная цитата свидетельствует о том, что в абстрактно-теоретическом отношении качество формально-аксиологического дискурса Гуссерля по-прежнему находится на уровне процитированного выше фрагмента «Топики» Аристотеля. Гуссерль пишет: «...если А является прекрасным и если это есть в действительности, то это является добром, или точнее, хорошо то, что А есть, если А является прекрасным и если А действительно есть. ...Так же: если не-прекрасное (коррелят не-экзистенциальной негативной оценки) существует в действительности, то это является злом, и то, что это действительно есть, является плохим, является “злом”... Опять

Екатеринбург, 2016. Он же. Формальная аксиология. Фрагмент (Раздел II, параграфы 11 и 12) из книги «Лекции по этике и учение о ценности (1908–1914)» // Эпистемы. Вып. 12. Екатеринбург, 2017.

¹ Гуссерль Э. Формальная аксиология. 2016. С. 126.

² Там же. С. 127, 130, 134–135.

³ Там же. С. 126–127, 129–130, 135.

⁴ Гуссерль Э. Формальная аксиология. 2017. С. 83–84.

⁵ Гуссерль Э. Формальная аксиология. 2016. С. 126–127; 2017. С. 85.

же: небытие не-прекрасного является добрым (радостным), бытие же не-прекрасного является злым»¹.

Если, используя наряду с принципом двужначности еще и принцип калокагии, отождествить соответствующие друг другу этические и эстетические ценностные значения, то нетрудно заметить, что в процитированном фрагменте Гуссерль (подобно Аристотелю) формулирует на *исключительно естественном языке* определения *ценностных функций* «бытие (чего) А» и «небытие (чего) А», не отдавая ни себе, ни слушателям лекций отчета в том, что речь идет о *ценностных функциях от одного ценностного аргумента А в собственно математическом значении слова «функция»*. К сожалению, несмотря на наличие у Гуссерля хорошего математического образования², в направлении математизации этики и аксиологии он ушел от Аристотеля недалеко, грубо говоря, остался примерно на том же уровне. Систематическое использование искусственного языка и собственно математических понятий и методов в его «Лекциях по этике и учению о ценности» отсутствует. Почему? Вполне определенного ответа на этот вопрос нет: можно только выдвигать и обсуждать более или менее правдоподобные гипотезы. Например, быть может, на уровне подсознания Гуссерля существовал неосознанный им непреодолимый психологический барьер – твердая интуитивная уверенность в том, что «математика и добро несовместимы»? Это могло быть чем-то вроде пресловутой веры И. Канта в то, что понятия и методы математики не могут быть полезны в логике. Согласно Байеру³, Кант – один из великих философов, оказавших влияние на Гуссерля. Если допустить, что последний был в какой-то мере кантианцем, то он вполне мог быть жертвой вышеупомянутой аналогии между логикой и этикой, а именно, если математика неуместна в логике, то, по аналогии, она неуместна и в этике. Но это только правдоподобное предположение (гипотеза).

В сравнении с такой гипотетической ситуацией, в отношении возможности и ценности математизации формальной этики и аксиологии более прогрессивна философия А. Н. Уайтхеда, который в своей небольшой, но замечательной (смелой до парадоксальности, но тщательно продуманной и убедительно аргументированной) фундаментальной работе «Математика и добро» писал следующее: «По данной причине математика, занимающаяся конечными структурами, имеет отношение к понятиям хорошего и плохого... История науки алгебры – это

¹ Гуссерль Э. Формальная аксиология. 2016. С. 131.

² Beyer C. Edmund Husserl // The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

³ Там же.

история совершенствования техники обозначения конечных структур»¹. И далее в той же работе он писал: «Сегодня, обозревая первую половину XX столетия, мы обнаруживаем огромное расширение алгебры. Она вышла за пределы сферы чисел и теперь применяется к большой группе образцов, в которой число является лишь второстепенным фактором. <...> Математика представляет собой наиболее сильную технику для понимания образцов, а также для анализа их взаимоотношений. <...> В случае, если цивилизация будет продолжать развиваться, в следующие две тысячи лет преобладающим нововведением человеческой мысли окажется доминирование математического понимания (*understanding*). Сущностью подобной генерализированной математики является изучение наиболее доступных примеров соответствующих структур. А прикладная математика перенесет это изучение на другие примеры реализации структур»².

В отличие от Гуссерля, сформулировавшего идею формальной этики как аналога традиционной (нематематизированной) формальной логики (господствовавшей со времен Аристотеля до середины XIX в.), Уайтхед смело выдвинул и философски обосновал идею стратегической важности адекватной математизации общего учения о ценностях и, в частности, учения о добре и зле для прогресса человеческой цивилизации. Тем самым, не употребляя словосочетания «формальная этика» и «формальная аксиология», Уайтхед, по сути дела, призвал философов и, в особенности, специалистов в области этики к созданию *математизированной* формальной этики как аналога современной символической (математизированной) формальной логики. Но предложив и тщательно философски обосновав принципиальную возможность *математической* формальной этики и аксиологии вообще, Уайтхед на этом остановился: никакой конкретной системы математической формальной этики и аксиологии он, к сожалению, не предложил (хотя он косвенно намекнул, что разделом математики, которым, наверное, нужно воспользоваться, является *алгебра*).

К сожалению, во время работы над математизацией (алгебраизацией) этики автор данной главы еще не был знаком с процитированной выше великолепной работой (фрагментом книги) Уайтхеда: ее перевод на русский язык был опубликован лишь в 1990 г. Непосредственным источником вдохновения для автора данной главы в процессе конструирования им алгебры формальной этики поступков были Н. Бурбаки³,

¹ Уайтхед А. Н. Математика и добро. С. 331.

² Там же. С. 333.

³ Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963.

И. М. Яглом¹, У. У. Сойер². Но опосредованным источником вдохновения была знаменитая работа Дж. Буля³.

Двузначная алгебра формальной этики поступков была построена «обурбаченным»⁴ автором настоящей главы в самом начале 70-х гг. XX в. А примерно через год после этого им была построена двузначная алгебра формальной эстетики. В СССР того времени все попытки опубликовать эти результаты алгебраизации и формализации этики и эстетики оказались неудачными по идеологическим причинам. Но в самом начале 80-х гг. XX в. ситуация начала изменяться и некоторые работы автора по двузначной алгебре формальной этики поступков были опубликованы⁵. На английском языке эта алгебра была представлена первоначально в 1985 г. в форме устного доклада на научном семинаре Г. Х. фон Вригта (G. H. von Wright) в Хельсинки (Финляндия), а затем в книге⁶ и в серии небольших работ, например, в написанной автором главе, опубликованной в Оксфорде (Великобритания) коллективной монографии⁷.

В семидесятые и восьмидесятые годы прошлого века основным источником вдохновения для автора была современная символическая логика, в особенности, классическая двузначная алгебра логики в сочетании с эвристически ценным философским принципом единства истины, добра и красоты и его следствием – принципом единства логики, этики и эстетики, соответственно. Вводя, по аналогии с логикой, казавшиеся совершенно новыми названия и понятия «формальная этика», «формальная аксиология», «закон формальной этики», «закон формальной аксиологии», «формально-этическое следование», «формально-этическое противоречие деятельности», автор данной главы и не подозревал, что «изобретает велосипед», что подобная тер-

¹ Яглом И. М. Необыкновенная алгебра. М., 1968.

² Сойер У. У. Алгебра // Математика в современном мире. М., 1967. С. 65–77; Он же. Прелюдия к математике. М., 1972.

³ Boole G. An investigation of the Laws of Thought on which are founded The Mathematical theories of logic and probabilities. London; Cambridge, 1854.

⁴ Насколько мне известно, это новое слово было изобретено и впервые употреблено В. И. Арнольдом.

⁵ Лобовиков В. О. Алгебраизация отдельных фрагментов этики как предпосылка их формализации. 1980; Он же. Новая нелогическая интерпретация математического аппарата классической логики предикатов первого порядка. 1984; Он же. Искусственный интеллект, формальная этика и морально-правовой выбор. 1988.

⁶ Lobovikov V. O. Mathematical Jurisprudence and Mathematical Ethics (A mathematical simulation of the evaluative and the normative attitudes to the rigoristic sub-systems of the Positive Law and of the Natural-Law-and-Morals). Ekaterinburg, 1999.

⁷ Lobovikov V. O. Algebra of Morality and Formal Ethics // Benziman Y., Lobovikov V., Lublin R. I., Huang L., Bacon S., Szutta N., Bronk K. Looking Back to See the Future. Reflections on Sins and Virtues. Oxford, 2014.

минология уже была введена в научный оборот человечества ранее (в 1908–1914 гг.) Гуссерлем. В настоящее время после знакомства с относящимися к обсуждаемой теме фрагментами книги¹ с помощью переводов Т. А. Терентьевой², его приоритет в явной формулировке идеи формальной этики и формальной аксиологии для автора настоящей главы очевиден. Но эта книга Гуссерля была впервые опубликована на немецком языке в 1988 г., а первый перевод ее относящихся к делу фрагментов на русский язык был опубликован, к сожалению, лишь в 2016 и 2017 гг. До этого об идее формальной этики и формальной аксиологии Гуссерля автор данной главы не знал.

Однако признание им приоритета Гуссерля в обсуждаемом вопросе не является полным. Дело в том, что автор настоящей главы наряду с понятием «формальная этика» ввел еще и понятие «двузначная алгебра формальной этики» или «двузначная алгебра поступков», а также понятия «закон двузначной алгебры формальной этики» и «формально-этическая (формально-аксиологическая) эквивалентность ценностных функций в алгебраической системе двузначной формальной этики». Иначе говоря, ничего не зная об упомянутых работах Гуссерля и Уайтхеда, автор настоящей главы в начале 70-х гг. XX в. пошел значительно дальше их, построив простейшую (двузначную) алгебраическую систему формальной этики, *таблично определив ценностно-функциональный смысл некоторых унарных и бинарных моральных операций*, и приступив к систематическому генерированию систем алгебраических уравнений сначала путем «вычисления» композиций ценностных функций, а затем еще и путем алгебраических преобразований. Ни Аристотель, ни Гуссерль, ни Уайтхед такого не делали. Однако запоздалое знакомство автора данной главы с относящимися к теме работами этих выдающихся мыслителей вселяет в него уверенность в том, что направление движения его мысли было выбрано удачно.

Для того, чтобы читатель смог в полной мере осознать существенное различие между нематематизированной концепцией формальной этики и формальной аксиологии Гуссерля и *двузначной алгебраической системой формальной аксиологии* автора настоящей главы, целесообразно дать ниже краткую формулировку (точное определение) этой алгебраической системы тем более, что она будет необходима далее для математического моделирования формально-аксиологического аспекта загадочного утверждения Анаксагора «во всем есть все».

¹ Husserl E. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXVIII.

² Гуссерль Э. Формальная аксиология. 2016; 2017.

3. Двухзначная алгебра формальной аксиологии и точное табличное определение в этой алгебре ценностно-функционального смысла бинарной формально-аксиологической операции «бытие...-в-...»

Двухзначная алгебра формальной аксиологии строится на множестве всего того, что является либо хорошим, либо плохим *относительно* некоторого *переменного* (индивидуального или коллективного – неважно) *субъекта* оценки (оценщика) Σ . Элементы множества $\{x$ (хорошо), p (плохо) $\}$ называются *ценностными значениями* элементов того множества (обозначим его буквой D), на котором строится двухзначная алгебра формальной аксиологии. *Ценностными функциями от одной ценностной переменной* называются отображения $\{x, p\} \rightarrow \{x, p\}$. *Ценностными функциями от двух ценностных переменных* называются отображения $\{x, p\} \times \{x, p\} \rightarrow \{x, p\}$, где символ \times обозначает декартово произведение множеств. *Вообще говоря, ценностными функциями от N ценностных переменных* называются отображения $\{x, p\}^N \rightarrow \{x, p\}$, где N – любое целое положительное число. Абстрактные *ценностные формы* элементов множества D представляют собой *ценностные функции от некоторого числа ценностных аргументов*. Алгебраическая система формальной аксиологии есть система формально-аксиологических отношений между ценностными функциями. Построение и изучение системы этих отношений начнем с определения значений символов используемого в этой статье искусственного языка.

Глоссарий (словарь используемых терминов) для следующей таблицы 2. Символ « Za » обозначает *ценностную функцию* «противоречие (что, кто) a , или самопротиворечие (чего, кого) a ». Pa – «(внутренняя) противоречивость (чего, кого) a », или «существование противоречия (=самопротиворечия) в (чем, ком) a ». Oa – «противоположность для (чего, кого) a », или «противоположность (чего, кого, чья) a », или «противоположность (чему, кому) a ». Ra – «отражение (чего, кого) a как объекта». Ea – «ощущение (чего, кого) a (как объекта)». Ta – «мышление о (чем, ком) a (как объекте)». Va – «познание (чего, кого) a как объекта». $\#a$ – «измерение (чего, кого) a ». La – «сознание, осознание (чего, кого) a как объекта». Ga – «сознание (кого, чье) a как субъекта». Ya – «мышление (кого, чье) a (как субъекта)». Ua – «познание (кем, чье) a ». Ra – «ощущение (чем, кем, чье) a ». Ja – «отражение (чем, кем, чье) a ». Wa – «мир (чего, кого, чей) a ». Sha – «внешний, внешнее (что, кто) a ». Вышеупомянутые функции определяются ниже таблицей 2.

Таблица 2. Ценностные функции от одной ценностной переменной

<i>a</i>	<i>Za</i>	<i>Pa</i>	<i>Oa</i>	<i>Ra</i>	<i>Эa</i>	<i>Ta</i>	<i>Va</i>	<i>#a</i>	<i>La</i>	<i>Ga</i>	<i>Яa</i>	<i>Ua</i>	<i>Pa</i>	<i>Жa</i>	<i>Wa</i>	<i>Ша</i>
х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	х	х	х	х	х	х	п
п	п	х	х	х	х	х	х	х	х	п	п	п	п	п	п	х

Глоссарий для следующей таблицы 3. *Sa* – «свобода от (чего, кого) *a*». *Ла* – «свобода для (чего, кого) *a*» или «свобода (чего, кого, чья) *a*». *Da* – «необходимость для (чего, кого) *a*». *Ha* – «необходимость (чего, кого) *a*». *Va* – «возможность (чего, кого) *a*». *Ia* – «невозможность (чего, кого) *a*». *Na* – «небытие (чего, кого) *a*». *Ба* – «бытие (чего, кого) *a*». *Ma* – «(неоформленная или бесформенная) материя (чего, кого) *a*, или (чистая) материальность (чего, кого) *a*». *Ca* – «(неоформленное или бесформенное) содержание (чего, кого) *a*, или (чистая) содержательность (чего, кого) *a*». *Fa* – «форма для (чего, кого) *a*», или «оформление, формирование (чего, кого) *a*». *Фа* – «форма (чего, кого, чья) *a*». *Ба* – «лишенность (чего, кого) *a*». *Qa* – «вещь (что, кто) *a*». *Цa* – «целое, целостность (чего, кого) *a*». *Ча* – «часть, частичность (чего, кого) *a*». Эти ценностные функции определяются следующей таблицей 3.

Таблица 3. Ценностные функции, зависящие от одной переменной

<i>a</i>	<i>Sa</i>	<i>Ла</i>	<i>Da</i>	<i>Ha</i>	<i>Va</i>	<i>Ia</i>	<i>Na</i>	<i>Ба</i>	<i>Ma</i>	<i>Ca</i>	<i>Fa</i>	<i>Фа</i>	<i>Ба</i>	<i>Qa</i>	<i>Цa</i>	<i>Ча</i>
х	п	х	п	х	х	п	п	х	п	п	п	х	п	х	х	п
п	х	п	х	п	п	х	х	п	х	х	х	п	х	п	п	х

Глоссарий для следующей таблицы 4. *Ёa* – «единство, объединение (чего, кого, чье) *a*». *Ya* – «раздробленность, разделение, расчленение (чего, кого) *a*». *Ea* – «простота (чего, кого) *a*». *Ga* – «сложность, смешанность, составной характер (чего, кого) *a*». *Иa* – «изменение (движение), преобразование (чего, кого) *a*». *Ха* – «сохранение, консервация (чего, кого) *a*». *8a* – «бесконечность, неопределенность, неограниченность (чего, кого) *a*». *Ka* – «конечность (преходящий характер), определенность, ограниченность (чего, кого) *a*». *Ба* – «относительность (чего, кого) *a*». *Юa* – «абсолютность (чего, кого) *a*». *Aa* – «адекватность (чего, кого) *a*». *Ja* – «раскрытие, открытие, обнаружение (чего, кого) *a*». *Йa* – «активность (агрессия) по отношению к (чему, кому) *a*, т. е. действие, воздействие, атака на (что, кого) *a*». *Дa* – «воздержание от (чего) *a*». *@a* – «ограничение, предел (чему, кому) *a*». *%a* – «множество (чего, кого) *a*. Эти ценностные функции определяются ниже таблицей 4.

Таблица 4. Функции от одной переменной

a	$\bar{E}a$	Ya	Ea	Ga	Ia	Xa	δa	Ka	$\bar{B}a$	$\bar{Y}a$	Aa	$\bar{J}a$	$\bar{I}a$	$\bar{D}a$	$@a$	$\%a$
x	x	п	x	п	п	x	x	п	п	x	п	п	п	п	п	п
п	п	x	п	x	x	п	п	x	x	п	x	x	x	x	x	x

В приведенных выше табличных определениях ценностных функций, зависящих от одного ценностного аргумента, «столбики» и «строчки» заполнены отнюдь не произвольно, а на основании длительного тщательного анализа огромного релевантного материала, в том числе и историко-философского. Например, основанием для представленного таблицей 2 определения ценностной функции Oa – «противоположность для (чего, кого) a », или «противоположность (чему, кому) a » может служить посвященный определениям через противоположность фрагмент «Топики»¹. Перейдем теперь к табличному определению ценностных функций, зависящих от двух ценностных аргументов.

Глоссарий для следующей таблицы 5. Символ P_2ab обозначает ценностную функцию «противоречие (чего, кого, чье) b (чему, кому) a ». K_2ab – «единство, объединение (чего, кого) a и (чего, кого) b ». D_2ab – «разделение, раздельность (чего, кого) a и (чего, кого) b ». T_2ab – «тождество, совпадение, неразличимость (чего, кого) a и (чего, кого) b ». W_2ab – «борьба (чего, кого) a и (чего, кого) b ». C_2ab – «бытие, существование, наличие (чего, кого) b в (чем, ком) a ». O_2ab – «противоположность (чего, кого) b (чему, кому) a , или противоположность (чего, кого) b для (чего, кого) a ». N_2ab – «отрицание (чего, кого) a (чем, кем) b ». R_2ab – «отражение (чего, кого) a (чем, кем) b ». A_2ab – «активность, агрессия (чего, кого, чья) b по отношению к (чему, кому) a , т. е. действие, воздействие, атака b на (что, кого) a ». Упомянутые ценностные функции, зависящие от двух ценностных аргументов, определяются ниже таблицей 5. Некоторые из этих функций были точно определены и обсуждались ранее в связи с другими задачами².

¹ Аристотель. Топика. С. 483–484.

² Лобовиков В. О. Бинарные операции «бытие-s-в-w» и «бытие-s-вне-w» в двужначной алгебре метафизики как формальной аксиологии: использование этих операций в дискретных математических моделях философии // Научный Ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2013. Т. 13. Вып. 2. С. 5–21; Он же. Диалектический материализм в «цифровом формате» // Социум и власть. 2014. № 1. С. 127–138; Он же. Ядро диалектики – закон взаимопроникновения противоположностей и его моделирование в алгебраической системе формальной аксиологии // Социум и власть. 2014. № 4. С. 126–130; Он же. Закон единства и борьбы противоположностей как формально-аксиологический закон двужначной алгебры философии // Социум и власть. 2014. № 5. С. 124–130; Он же. Принцип композициональности в формально-аксиологической семантике естественного языка диалектической философии // Научный Ежегодник Института

Таблица 5. Ценностные функции от двух ценностных переменных

a	b	P_2ab	K_2ab	D_2ab	T_2ab	W_2ab	C_2ab	O_2ab	N_2ab	R_2ab	A_2ab
х	х	п	х	п	х	п	х	п	п	п	п
х	п	п	п	х	п	х	п	п	п	п	п
п	х	х	п	х	п	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	х	х	п	х	п	п	п	п

Глоссарий для следующей таблицы 6. I_2ab – «изменение (чего, кого) a (чем, кем) b ». Y_2ab – «уничтожение, ликвидация, устранение, исключение (чего, кого) a (чем, кем) b ». Z_2ab – «небытие (чего, кого) a для (чего, кого) b ». M_2ab – «материя, материальность (чего, кого) a для (чего, кого) b ». Φ_2ab – «форма, формальность (чего, кого) b для (чего, кого) a ». Π_2ab – «ощущение (чего, кого) a (чем, кем) b ». \mathcal{Z}_2ab – «(опытное) познание (чего, кого) a (чем, кем) b ». \mathcal{E}_2ab – «(эмпирическое) знание (чего, кого) a (чем, кем) b ». L_2ab – «сознание, осознание (чего, кого) a (чем, кем) b ». P_2ab – «рассуждение, размышление, мышление, речь (кого) b о (чем, кем) a ». Упомянутые ценностные функции, зависящие от двух ценностных переменных, определяются ниже таблицей 6.

Таблица 6. Ценностные функции от двух ценностных переменных

a	b	I_2ab	Y_2ab	Z_2ab	M_2ab	Φ_2ab	Π_2ab	\mathcal{Z}_2ab	\mathcal{E}_2ab	L_2ab	P_2ab
х	х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п
х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п

Глоссарий для следующей таблицы 7. Q_2ab – «измерение (чего, кого) a (чем, кем) b ». E_2ab – «сравнение (чего, кого) a с (чем, кем) b ». Γ_2ab – «становление (чего, кого) a (чем, кем) b ». Υ_2ab – «превращение, воплощение (чего, кого) a во (что, кого) b ». B_2ab – «возникновение, появление (чего, кого) b из (чего, кого) a ». Y_2ab – «связь, связанность (чего, кого, чья) a с (чем, кем) b ». D_2ab – «детерминация (чего, кого) a (чем, кем) b ». I_2ab – «повреждение, разрушение (чего, кого) a (чем, кем) b ». X_2ab – «сохранение, консервация, предохранение, защита (чего, кого) a (чем, кем) b ». V_2ab – «проникновение, вхождение (чего, кого) b во (что), в (кого) a ».

философии и права Уральского отделения РАН. 2016. Т. 16. № 3. С. 5–23; Он же. Диалектический материализм как логически непротиворечивая дедуктивная теория // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. 2018. Т. 13. № 1/173. С. 37–50; Он же. Дискретная математическая модель материалистической диалектики познания // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. 2019. Т. 14. № 1/185. С. 19–32.

Упомянутые ценностные функции, зависящие от двух ценностных аргументов, определяются ниже таблицей 7.

Таблица 7. Ценностные функции от двух ценностных переменных

a	b	Q_2ab	E_2ab	G_2ab	$Ю_2ab$	B_2ab	Y_2ab	$Д_2ab$	I_2ab	X_2ab	V_2ab
х	х	п	п	п	п	п	п	п	п	х	х
х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	х	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х	х	п	х
п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	х	х

ОПРЕДЕЛЕНИЕ (DF-1) отношения формально-аксиологической эквивалентности: ценностные функции Ω и Δ называются формально-аксиологически эквивалентными, если и только если они (Ω и Δ) принимают одинаковые ценностные значения из множества {х (хорошо); п (плохо)} при любой возможной комбинации ценностных значений (х или п) переменных. Отношение формально-аксиологической эквивалентности ценностных функций Ω и Δ обозначается символом « $\Omega=+=\Delta$ ». В естественном языке отношение « $=+=$ » выражается словами «есть», «является», «значит» и т. п. Многозначность этих слов представляет собой психологическую опасность, поэтому, рассуждая на стыке формальной аксиологии и формальной логики, необходимо соблюдать особую осторожность и постоянно контролировать значения вышеупомянутых слов-омонимов.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-2: законом формальной аксиологии является любая такая, и только такая ценностная функция, которая принимает значение «хорошо» при любой возможной комбинации ценностных значений своих переменных. Иначе говоря, закон формальной аксиологии есть ценностная функция-константа, принимающая значение «хорошо». Если Ω есть некая ценностная функция, то она есть закон формальной аксиологии, если и только если $\Omega=+=x$.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-3: формально-аксиологическим противоречием в двузначной алгебре формальной аксиологии является любая такая, и только такая ценностная функция, которая принимает значение «плохо» при любой возможной комбинации ценностных значений своих переменных. Иначе говоря, формально-аксиологическое противоречие есть ценностная функция-константа, принимающая значение «плохо». Если Ω есть некая ценностная функция, то она есть формально-аксиологическое противоречие, если и только если $\Omega=+=p$.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ (DF-4) отношения формально-аксиологического следования: ценностная форма Δ формально-аксиологически следует

из Ω , если и только если ценностная функция $C_2\Omega\Delta$ является законом формальной аксиологии. Иначе говоря, ценностная форма Δ есть *формально-аксиологическое следствие* ценностной формы Ω , если и только если $C_2\Omega\Delta=+=x$.

В следующем параграфе главы сформулированная выше система строго определенных понятий применяется для исследования (моделирования) оригинального и в то же время парадоксального философского положения Анаксагора «во всем есть все». Но на каком основании это положение, относящееся не столько к этике, сколько к философской онтологии (метафизике) и физике, будет объектом приложения сформулированной выше алгебраической системы формальной аксиологии? Ответ на этот естественно возникающий вопрос заключается в следующем. Автор настоящей главы разделяет существующую в литературе точку зрения, согласно которой, *метафизика (=философия вообще), в сущности, есть абстрактная формальная аксиология*¹. Следствие принятия такой точки зрения: *двузначная алгебра метафизики есть двузначная алгебра формальной аксиологии*². Если это допущение (гипотеза) принимается, то совершенно естественно (с указанной точки зрения) намерение применить двузначную алгебраическую систему формальной аксиологии для формально-аксиологической интерпретации, анализа, и выработки варианта решения сложной философско-теоретической (онтологической), историко-философской и логико-лингвистической проблемы, обсуждаемой в следующем параграфе настоящей главы.

4. Проблема абсурдности сентенции Анаксагора «все есть во всем» и возможность ее формально-аксиологической интерпретации

Одним из основных принципов философии Анаксагора был тезис: «все содержится во всем»³; «...everything is (present) in everything...»⁴. В связи с этим тезисом, проблема, являющаяся предметом исследования в данном параграфе, состоит в следующем. Если не в карнавальном, а в совершенно серьезном режиме сообщить среднестатистическому представителю вида *homo sapiens*, что «все есть во всем», то, наверное, он решит, что, наверное, сказавший такое – сумасшедший. Ведь, если собеседник согласится всерьез и буквально трактовать предложение «во всем есть все», то, значит, он должен будет согласиться также,

¹ Лобовиков В. О. Математическая этика, метафизика и естественное право.

² Там же.

³ Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 175.

⁴ Barnes J. The Presocratic Philosophers. London and New York, 1982. С. 249–250.

в частности, и со следующим: в его левом ухе есть ночная ваза королевы Виктории; в его правой пятке – курительная трубка товарища Сталина... (и много других поразительных вещей...); а в его желудочно-кишечном тракте пасется тот конь, которого древнеримский император Калигула сделал сенатором. Абсурд очевиден, но в чем проблема? Она в том, что сентенция «все есть во всем» была высказана очень давно Анаксагором из Клазомен, и в течение всей истории философии вплоть до настоящего времени полагалось и полагается всерьез рассматривать обсуждаемую сентенцию Анаксагора как проявление его мудрости, а не сумасшествия. Впрочем, версия о преступности, помешательстве или просто «бестолковости» гениального Анаксагора тоже всерьез обсуждалась как в Афинах времен Перикла, так и в течение всей последующей истории философии¹. Даже Аристотель систематически критиковал парадоксальную сентенцию Клазоменца в ряде своих сочинений². Он писал: «...ясно, что каждое [вещество] не может содержаться в каждом»³. И далее: «...если выделение остановится, не все будет содержаться во всем...»⁴. Подробный анализ аристотелевской критики Анаксагора дан, например, в работах Гатри⁵ и Тзамаликос⁶. Не только Аристотель, но и множество менее респектабельных авторов также ополчилось на обсуждаемый тезис Анаксагора, нередко используя весьма сомнительные аргументы. В этой связи, представляет научную ценность хорошо обоснованная защита оригинальной концепции Анаксагора от теоретически необоснованной критики. Важная часть такой защиты была успешно осуществлена, например, в работах И. Д. Рожанского⁷. Данный и следующий за ним параграфы настоящей главы также имеют целью осуществить некую тоже важную, но качественно иную часть защиты оригинальной концепции Анаксагора от недостаточно обоснованной критики путем уточнения ценностно-функционального значения сентенции «во всем есть все» и математического моделирования ее формально-аксиологического смысла.

¹ Об этой неблагоприятной для Анаксагора версии см.: Рожанский И. Д. Анаксагор. М., 1983. С. 14, 24–25; 1972. С. 245.

² Аристотель. Метафизика// Аристотель. Соч. В 4-х т. Т.1. М., 1975. С. 83–84, 88, 130, 134, 265, 284, 330; Он же. Физика// Аристотель. Соч. В 4-х т. Т. 3. М., 1981. С. 68–70.

³ Аристотель. Физика. С. 69.

⁴ Там же.

⁵ Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge, 1965.

⁶ Tzamalikos P. Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity (in 2 Volumes). Berlin, 2016.

⁷ Рожанский И. Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972. С. 31–33, 293–295; Он же. Анаксагор. С. 56–66, 131.

Устойчивая иллюзия явной абсурдности обсуждаемого тезиса порождается его неверной интерпретацией, возможностью которой не исключается вырванной из контекста и, поэтому, слишком туманной фразой «все есть во всем». Очевидно, что для исключения абсурдных следствий расплывчатое множество возможных интерпретаций этой загадочной фразы должно быть как-то ограничено, причем, ограничения должны быть сформулированы явно и точно: многозначность должна быть устранена или сведена ко вполне определенному минимуму.

Однако, к сожалению, вплоть до настоящего времени такой идеал не реализован и многими даже не осознается как то, к чему философам и историкам философии нужно стремиться. В связи с этим в данном и следующем за ним параграфах настоящей главы ставится задача начать движение к указанному идеалу, сосредоточив для начала все усилия на каком-то одном вполне определенном аспекте. А именно; из расплывчатого множества всевозможных истолкований обсуждаемой многозначной сентенции Анаксагора выбирается в качестве предмета исследования *формально-аксиологическая* интерпретация этой сентенции. Вплоть до настоящего времени такая интерпретация предмета исследования не обсуждалась и даже не предлагалась. Поэтому, выше в параграфе 3 настоящей главы были даны все необходимые для такой интерпретации разъяснения и точные определения используемых формально-аксиологических понятий. Теперь перейдем непосредственно к математическому моделированию формально-аксиологического аспекта парадоксальной фразы «во всем есть все» и ее контекста.

5. Сентенция Анаксагора как несовершенный (слишком упрощенный и, поэтому, неточный) перевод на естественный язык (с искусственного языка алгебры формальной аксиологии) формул C_2MaC_2ab и C_2aC_2Mab являющихся, во-первых, уточняющей математической моделью формально-аксиологического значения исследуемой сентенции и, во-вторых, законами упомянутой алгебры

Как перевести утверждения Кенни¹ и Зилиоли² «все есть во всем»; «во всем есть все»; «...everything exists in everything...», а также утверждение Барнес³ «...everything is (present) in everything...» с естественного язы-

¹ Kenny A. A New History of Western Philosophy. Oxford, 2010. Pp. 26–27.

² Zilioli U. Protagoras through Plato and Aristotle. A Case for the Philosophical Significance of Ancient Relativism // J. M. Ophuijsen, M. Raalte, and P. Stork (Eds.). Protagoras of Abdera: The Man, His Measure. Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy. Vol. 134. Leiden: Brill, 2013. P. 254.

³ Barnes J. The Presocratic Philosophers. Pp. 249–250.

ка на искусственный язык двузначной алгебры формальной аксиологии? Во-первых, для этого необходима *бинарная* операция (ценностная функция, зависящая от *двух* ценностных аргументов) C_2 (*существование... в...*). Выше в параграфе 3 она была введена и точно определена ценностной таблицей 5. Такое ее табличное определение можно встретить также и в некоторых более ранних работах автора этой главы¹. При бескванторной записи все вхождения слова «все (всякий, любой, каждый)» можно убрать, введя в запись символы a и b , обозначающие всякий, любой элемент того множества, на котором построена алгебра формальной аксиологии. В таком случае результатом искомого перевода сентенции Анаксагора будет выражение C_2ab . Нетрудно убедиться в том, что в используемой алгебраической системе C_2ab не является формально-аксиологическим законом, так как неверно, что $C_2ab=+=x$. Это обескураживает, так как в философии Анаксагора сентенция «во всем есть все» имеет статус закона. Возможно, в процессе перевода было упущено что-то важное, но представленное не в кратком тексте, а в более полном, или в контексте. Попробуем исследовать такую возможность.

В двузначной алгебре формальной аксиологии, C_2ab формально-аксиологически следует из $\{C_2aZa, C_2Zab\}$ согласно транзитивности бинарной операции C_2 . C_2Zab есть *закон формальной аксиологии*, так как $C_2Zab=+=x$. Следовательно, условием для принятия C_2ab является C_2aZa . Но в двузначной алгебре формальной аксиологии, $C_2aZa=+=Ma$, следовательно, условием для принятия C_2ab в указанной алгебре является принятие Ma , т. е. *материальности* (чего) a .

Иначе говоря, C_2ab есть (существует, находится) в Ma , т. е. в *материи* (чего) a . Следовательно, строго говоря, законом формальной аксиологии является не C_2ab , а C_2MaC_2ab или C_2aC_2Mab .

На естественном языке (исключив символы, обозначающие алгебраические операции) сказанное выше можно выразить так: законом формальной аксиологии является «бытие в любом a , бытия любого b

¹ Лобовиков В. О. Бинарные операции «бытие-s-в-w» и «бытие-s-вне-w» в двузначной алгебре метафизики как формальной аксиологии: использование этих операций в дискретных математических моделях философии; Он же. Диалектический материализм в «цифровом формате»; Он же. Ядро диалектики – закон взаимопроникновения противоположностей и его моделирование в алгебраической системе формальной аксиологии; Он же. Закон единства и борьбы противоположностей как формально-аксиологический закон двузначной алгебры философии; Он же. Принцип композициональности в формально-аксиологической семантике естественного языка диалектической философии; Он же. Диалектический материализм как логически непротиворечивая дедуктивная теория. Он же. Дискретная математическая модель материалистической диалектики познания.

в материи *а*). Это предложение более сложно, (чем «все есть во всем»), но более точно и менее парадоксально.

Поскольку замеченная Гуссерлем *аналогия* («параллелизм») между формальной логикой и формальной аксиологией автором данной статьи признается, у читателя может возникнуть вопрос: какие собственно логические законы являются *аналогами* формально-аксиологических законов C_2MaC_2ab или C_2aC_2Mab ? Ответ: их *аналогами* являются тождественно-истинные формулы классической двузначной алгебры логики $(\sim A \supset (A \supset B))$ и $(A \supset (\sim A \supset B))$, соответственно. Здесь *A* и *B* – пропозициональные буквы, а символы \sim и \supset обозначают, соответственно, *классические* логические операции «отрицание» и «импликация». Неудивительно, что материя (материальность) оказывается в обсуждаемой модели *аналогом* отрицания, так как у Платона, Аристотеля и Плотина чистая (неоформленная) материя (материальность) равноценна небытию («лишенности»). В алгебре формальной аксиологии это моделируется «уравнением» $Ma = + = Na = + = \sim bq$.

В связи с построенной выше моделью обсуждаемой сентенции Анаксагораистики античной философии могут сделать следующее совершенно справедливое замечание. Анаксагор еще не имел в своем распоряжении того вполне сформированного понятия «материя», которое появилось в распоряжении человечества со времен Аристотеля¹. С этим историко-философским замечанием следует согласиться, но согласие с ним (в *историко-философском* отношении) не означает необходимость существенного изменения построенной выше математической модели, так как она моделирует изучаемую сентенцию в качественно ином отношении, а именно в *ценностно-функциональном*, преднамеренно абстрагируясь от историко-философского процесса развития понятий.

Роль совершенно абстрактной философской категории «*материя, материальность* (чего) *а*» в рассуждениях Анаксагора играет понятие *Га* – «*сложность, смешанность, составной характер* (чего) *а*». Согласно определению DF-1 и таблицам 3 и 4 (представленным выше в параграфе 3), в исследуемой математической модели: $Ga = + = Ma$; $Ma = + = Ga$, следовательно, замена *Ма* на *Га*, по сути дела, ничего не изменяет в том результате, который получен в рамках этой модели. Осуществив подстановку *Га* вместо *Ма* в формально-аксиологический закон C_2MaC_2ab , можно получить формально-аксиологический закон C_2GaC_2ab , перевод которого на естественный язык является более буквальным и в этом смысле ближе к текстам (фрагментам) самого Анаксагора. На прибли-

¹ Рожанский И. Д. Анаксагор. С. 45–68.

женном к Анаксагору естественном языке (исключив символы, обозначающие алгебраические операции) сказанное выше можно выразить так: законом формальной аксиологии является C_2GaC_2ab , т. е. «бытие в любом *сложном* (составном, смешанном) *a* бытия любого *b* в *a*». Это предложение не так просто и кратко, как «все есть во всем», но более точно и менее парадоксально.

Еще одним возможным критическим замечанием историков философии, тщательно исследующих тексты и контексты, по поводу построенной математической модели обсуждаемой сентенции Анаксагора может быть следующее. Фраза «все есть во всем» вырвана из контекста и даже из текста. Она – упрощение (огрубление) соответствующих предложений, встречающихся в дошедших до нас фрагментах текста Анаксагора и в нередко буквально воспроизводящих эти предложения комментариях Аристотеля и Симпликия. В менее упрощенных предложениях Анаксагора и его добросовестных комментаторов речь идет не о том, что «все есть во всем» (это слишком кратко и неточно), а о том, что «*часть* всего есть во всем *сложном*, составном, смешанном». Например, Аристотель в «Метафизике» пишет, что, согласно Анаксагору, «во всяком есть часть всякого»¹. Б. Рассел в «Истории западной философии» утверждает, что Анаксагор полагал, что «во всем есть часть всего»². А. Фэйбэнкс пишет, что, согласно Анаксагору, «a portion of everything exists in everything»³. В этой связи многократно повторяет одну и ту же фразу У. К. Ч. Гатри: «There is a portion of everything in everything»⁴.

Не случайно в каждой из приведенных цитат встречается слово «*часть* (порция)». С этим возможным критическим замечанием нельзя не согласиться: оно основано на буквальном прочтении соответствующих фрагментов текста и более полном учете контекста. В *историко-философском* отношении такая критика безупречна и должна быть с благодарностью принята к сведению. Но, как и в случае предыдущего критического замечания, в *ценностно-функциональном* отношении существенного влияния на результат, полученный путем изучения математической модели, согласие с историко-философской критикой и ее полное принятие не оказывает: принятие критики приводит лишь к некоторому изменению внешнего вида соответствующих формул. В данном случае более полной и точной математической моделью об-

¹ Аристотель. Метафизика. 1975. С. 284.

² Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 2003. С. 101.

³ Fairbanks, A. Anaxagoras. Fragments and Commentary. The First Philosophers of Greece. London, 1929. P. 241.

⁴ Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. P. 281–282, 284–285, 287, 290–294.

суждаемой сентенции Анаксагора является формально-аксиологический закон $C_2\Gamma aC_2a\Upsilon b$, т. е. «бытие в любом *сложном(составном)* *a* бытия *части* любого *b* в *a*». Это предложение еще сложнее, чем «все есть во всем смешанном», но еще более точно и менее парадоксально. В выражении $C_2\Gamma aC_2a\Upsilon b$ символ Υb обозначает ценностную функцию «*часть* (чего, кого) *b*». Очевидно, что неверно, что $b=+=\Upsilon b$, но, несмотря на ложность формально-аксиологической эквивалентности b и Υb , истинна формально-аксиологическая эквивалентность $C_2\Gamma aC_2ab=+=C_2\Gamma aC_2a\Upsilon b$.

Если ясность, точность и непротиворечивость дискурса суть необходимые аспекты идеала философии, то предпринятое выше в параграфах 4 и 5 данной главы исследование и уточнение формально-аксиологического значения парадоксальной сентенции «все есть во всем» вполне может быть предметом заинтересованного обсуждения в среде специалистов.

Теперь перейдем ко второй части настоящей главы – к *математическому моделированию системы формальной философии, а именно, формальной онтологии*¹ и *формальной философской теории познания*² с целью создания предпосылок (на уровне фундаментальных научных исследований) для конструирования относительно автономных когнитивных роботов, способных адекватно оперировать как во внешнем (материальном) мире, так и во внутреннем (со своей неполной и неточной «картиной» внешнего мира). Подразумевается, что это оперирование осуществляется роботом в интересах оптимизации чрезвычайно сложной человеко-машинной системы как целого.

6. Дискретная математическая модель материалистической диалектики бытия (Представление философских знаний в искусственных интеллектуальных системах: философская онтология диалектического материализма и алгебра формальной аксиологии)

Систематически используя данные выше дефиниции формально-аксиологических понятий и табличные определения ценностных функций от одного и двух ценностных аргументов, можно генерировать различные системы уравнений (=формально-аксиологических экви-

¹ Имеются в виду не *специально-научные (частно-научные)* *формальные онтологии*, количество которых в настоящее время уже огромно и продолжает возрастать, а *собственно философская* формальная онтология как абстрактное учение о бытии как таковом вообще.

² Имеются в виду не *специально-научные (частно-научные)* *теории познания*, например, психологические, нейро-физиологические, когнитивно-лингвистические, кибернетические и т. п., а *собственно философская* формальная гносеология (эпистемология) как абстрактное учение о знании и познании как таковом вообще.

валентностей) алгебры формальной философии. Ниже порождается некая открытая (допускающая пополнение) система уравнений композиций ценностных функций, моделирующая диалектико-материалистическую онтологию, т. е. объективную диалектику материального бытия.

1) $Za=+=п$: противоречие (что, кто) a , есть отрицательная ценностная функция-константа, т. е. формально-аксиологическое противоречие (в двузначной алгебре философии как формальной аксиологии), согласно табл. 2, DF-1 и DF-3.

2) $Za=+=П_2aa$: противоречие (что, кто) a есть самопротиворечие (чего, кого) a , т. е. противоречие (чего, кого) a (чему, кому) a , согласно табл. 2, 5 и DF-1.

3) $Па=+=C_2aZa=+=C_2aП_2aa$: (внутренняя) противоречивость (чего, кого) a означает бытие противоречия (самопротиворечия) в (чем, ком) a , согласно табл. 2, 5 и DF-1.

4) $Ба=+=НПа=+=NC_2aZa$: бытие (чего, кого) a эквивалентно непротиворечивости a (Парменид, Аристотель).

5) $Па=+=Na$: противоречивость (чего, кого) a эквивалентна небытию (чего, кого) a (Парменид, Аристотель).

6) $Иa=+=Па$: изменение, движение (чего, кого) a эквивалентно противоречивости a (Парменид, Зенон).

7) $Иa=+=Na$: изменение, движение (чего, кого) a эквивалентно небытию a (Парменид, Зенон).

8) $Ма=+=Na$: материя, материальность (чего, кого) a эквивалентна небытию (чего, кого) a (Платон, Аристотель, Плотин).

9) $Ма=+=Па$: материя, материальность (чего, кого) a эквивалентна противоречивости a .

10) $Ба=+=НПWa$: бытие (чего, кого) a эквивалентно непротиворечивости мира (чьего) a .

11) $Ба=+=ПМWa$: бытие (чего, кого) a эквивалентно противоречивости материального мира (чьего) a . Это уравнение вместе с предыдущим представляют собой уточнение и разрешение проблемы непротиворечивости мира («the consistency of the world»¹) в ее формально-аксиологической интерпретации.

12) $Ба=+=BFMa$: бытие (чего) a есть бытие формы для материи a .

13) $Fa=+=OFa$: форма для (чего) a – противоположность формы (чего, чьей) a .

¹ Routley R., Meyer R. K. Dialectical logic, classical logic and the consistency of the world // Studies in Soviet Thought. 1976. V. 16. No. 1–2. Pp. 1–25; Smith J. W. Logic and the consistency of the world // Erkenntnis. 1986. V. 24. No. 2. Pp. 105–114.

- 14) $\Phi a = ++Ba$: форма (чего, чья) a эквивалентна бытию (чего, чьему) a .
- 15) $Fa = ++Na$: форма для (чего) a эквивалентна небытию (чего) a .
- 16) $NFMa = ++Na$: небытие формы для материи (чего) a есть небытие a .
- 17) $Qa = ++FMa$: вещь (что) a есть форма для материи (чего) a .
- 18) $K_2BFaNM a = ++Za = ++п$: единство бытия формы для (чего) a и небытия материи (чего) a есть отрицательная ценностная функция-константа, т. е. формально-аксиологическое противоречие.
- 19) $K_2BMaNFa = ++Za = ++п$: единство бытия материи (чего) a и небытия формы для (чего) a – формально-аксиологическое противоречие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.
- 20) $Ba = ++C_2MaZa$: бытие (чего) a есть бытие противоречия в материи (чего) a .
- 21) $Ba = ++MC_2aZa$: бытие (чего) a – материальность бытия противоречия в a .
- 22) $Ba = ++C_2Oaa$: бытие (чего, кого) a есть бытие (чего, кого) a внутри своей противоположности.
- 23) $BOa = ++C_2aOa$: бытие противоположности (чего, кого) a есть бытие противоположности (чего, кого) a внутри (чего, кого) a .
- 24) $ШWa = ++Oa$: внешний мир (чего, чей) a – противоположность (чего, кого) a .
- 25) $ШWa = ++MWa$: внешний мир (чего, чей) a – материальный мир a .
- 26) $MWa = ++Oa$: материальный мир (чего, кого) a есть противоположность (чего, кого) a .
- 27) $Ba = ++C_2MWaa$: бытие (чего, кого) a есть бытие (чего, кого) a в материальном мире (чего, кого) a .
- 28) $T_2BaMa = ++Za = ++п$: тождество бытия (чего, кого) a и материи (чего, кого) a – отрицательная ценностная функция-константа, т. е. формально-аксиологическое противоречие.
- 29) $NT_2BaMa = ++x$: небытие тождества бытия (чего, кого) a и материи (чего, кого) a – положительная ценностная функция-константа, т. е. закон двузначной алгебры формальной философии.
- 30) $T_2GaMa = ++Za = ++п$: тождество сознания (чьего) a и материи (чего, кого) a – отрицательная ценностная функция-константа.
- 31) $NT_2GaMa = ++x$: небытие тождества сознания (чьего) a и материи (чего, кого) a – закон двузначной алгебры формальной философии.
- 32) $T_2ШWaGa = ++Za = ++п$: тождество внешнего мира (чьего) a и сознания (чьего) a есть формально-аксиологическое противоречие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.

33) $NT_2ШWaGa=+=Za=+=x$: небытие тождества внешнего мира (чьего) a и сознания (чьего) a есть закон двузначной алгебры философии как формальной-аксиологии.

34) $T_2ШWaPa=+=Za=+=п$: тождество внешнего мира (чьего) a и ощущения (чьего) a есть формально-аксиологическое противоречие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.

35) $NT_2ШWaPa=+=Za=+=x$: небытие тождества внешнего мира (чьего) a и ощущения (чьего) a есть закон двузначной алгебры философии как формальной-аксиологии. Это уравнение вместе с тремя предыдущими образуют модель философского мировоззрения, представленного в книге «Материализм и эмпириокритицизм»¹.

36) $Ba=+=ИМа$: бытие (чего, кого) a есть движение материи (чего, кого) a .

37) $C_2MWaa=+=ИМа$: бытие (чего, кого) a в материальном мире (чего, кого) a есть движение материи (чего, кого) a .

38) $Ba=+=ПМа$: бытие (чего, кого) a означает противоречивость материи (чего, кого) a .

39) $I_2aa=+=П_2aa=+=Za=+=п$: самодвижение (само-изменение) есть самопротиворечие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.

40) $Ba=+=C_2MWaП_2bb$: бытие (чего, кого) a есть бытие всеобщего самопротиворечия в материальном мире (чего, кого) a .

41) $K_2aOa=+=П_2aa=+=Za=+=п$: единство противоположностей (a и Oa) есть самопротиворечие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.

42) $T_2aOa=+=П_2aa=+=Za=+=п$: тождество противоположностей (a и Oa) есть самопротиворечие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.

43) $K_2aOa=+=T_2aOa$: единство противоположностей эквивалентно их совпадению, тождеству.

44) $Ba=+=C_2MWaT_2bOb$: бытие (чего, кого) a есть бытие тождества всех противоположностей в материальном мире (чего, кого) a .

45) $Ba=+=C_2MWaK_2bOb$: бытие (чего, кого) a есть бытие единства всех противоположностей в материальном мире (чего, кого) a .

46) $K_2A_2abA_2ba=+=П_2aa=+=п$: всеобщее взаимодействие есть самопротиворечие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.

47) $K_2Y_2abY_2ba=+=П_2aa=+=п$: всеобщая взаимосвязь есть самопротиворечие, т. е. отрицательная ценностная функция-константа.

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Издание пятое. М.: Изд-во полит. лит., 1976. Т. 18.

48) $K_2Ю_2abЮ_2ba=+=P_2aa=+=п$: всеобщее взаимопревращение есть самопротиворечие, т. е. *отрицательная ценностная функция-константа*.

49) $K_2B_2abB_2ba=+=P_2aa=+=п$: всеобщее взаимно-возникновение есть самопротиворечие, т. е. *отрицательная ценностная функция-константа*.

50) $Ba=+=C_2MWaK_2Y_2bcY_2cb$: бытие (чего, кого) *a* есть бытие всеобщей взаимосвязи в материальном мире (чего, кого) *a*.

51) $Ba=+=C_2MWaK_2A_2bcA_2cb$: бытие (чего, кого) *a* есть бытие всеобщего взаимодействия в материальном мире (чего, кого) *a*.

52) $Ba=+=C_2MWaK_2Ю_2bcЮ_2cb$: бытие (чего, кого) *a* есть бытие всеобщего взаимопревращения в материальном мире (чего, кого) *a*.

53) $Ba=+=C_2MWaI_2bb$: бытие (чего, кого) *a* есть бытие всеобщего самодвижения (само-изменения) в материальном мире (чего, кого) *a*.

54) $BK_2aOa=+=x$: *относительность* единства противоположностей есть закон алгебры формальной аксиологии, т. е. *положительная ценностная функция-константа*¹. Здесь уместно заметить, что это уравнение – модель соответствующего положения «Философских тетрадей» Ленина², а также соответствующего фрагмента написанной в 1937 г. философской работы Мао Цзэдуна «Относительно противоречия»³.

55) $KT_2aOa=+=x$: конечность (временность, преходящий характер) тождества противоположностей есть закон алгебры формальной аксиологии, т. е. *положительная ценностная функция-константа*⁴. Целесообразно отметить, что данное уравнение моделирует соответствующую сентенцию «Философских тетрадей» Ленина⁵, а также релевантной части работы Мао Цзэдуна «Относительно противоречия»⁶.

56) $W_2aOa=+=x$: борьба противоположностей есть закон алгебры формальной аксиологии.

57) $SW_2aOa=+=MW_2aOa=+=K_2Y_2aOaY_2Oaa$: содержание (=материя) борьбы противоположностей *a* и *Oa* есть их взаимоисключение, взаимоуничтожение (обоюдная аннигиляция), т. е. единство исключения (чего) *a* (чем) *Oa* и исключения (чего) *Oa* (чем) *a*.

¹ Лобовиков В. О. Закон единства и борьбы противоположностей как формально-аксиологический закон двузначной алгебры философии. С. 128.

² Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Издание пятое. М., 1963. Т. 29. С. 317.

³ Мао Цзэдун. Относительно противоречия // Мао Цзэдун. Избр. произв. Т. 2. М., 1953. С. 459–460.

⁴ Лобовиков В. О. Там же.

⁵ Ленин В. И. Там же.

⁶ Мао Цзэдун. Там же.

58) $MK_2Y_2aOaY_2Oaa=+=x$: материальность взаимоисключения (взаимоуничтожения) противоположностей a и Oa , т. е. материальность единства исключения (чего) a (чем) Oa и исключения (чего) Oa (чем) a есть закон алгебры формальной аксиологии.

59) $8W_2aOa=+=x$: бесконечность (вечность) борьбы противоположностей есть закон алгебры формальной аксиологии.

60) $ЮW_2aOa=+=x$: абсолютность борьбы противоположностей есть закон алгебры формальной аксиологии¹. Здесь уместно заметить, что это уравнение – модель соответствующего положения «Философских тетрадей»², а также соответствующего фрагмента релевантной работы «Относительно противоречия»³.

61) $C_2aW_2bOb=+=x$: бытие борьбы (любых) противоположностей b и Ob в (любом) a есть закон алгебры формальной философии.

62) $KK_2A_2bcA_2cb=+=x$: ограниченность (определенность) всеобщего взаимодействия – закон алгебры формальной аксиологии.

63) $МК_2A_2bcA_2cb=+=x$: материальность всеобщего взаимодействия – закон алгебры формальной аксиологии.

64) $B\%K_2A_2bcA_2cb=+=x$: бытие множества взаимодействий – положительная ценностная функция-константа.

65) $IN@K_2Ю_2bcЮ_2cb=+=x$: невозможность отсутствия ограничения (предела) для взаимопревращения всего – закон алгебры формальной аксиологии.

66) $B@K_2Ю_2bcЮ_2cb=+=x$: существование ограничения (предела) для всеобщего взаимопревращения – закон алгебры формальной аксиологии.

Представленный выше список уравнений двузначной алгебры формальной философии – дискретная математическая модель философской онтологии, т. е. учения о бытии вообще. Эта система уравнений – модель (объективной) диалектики внешнего (материального) мира ИИ-робота, для оперирования в котором он предназначен. Но кроме своего внешнего (материального) мира познающий ИИ-робот имеет еще свою (неполную и неточную) внутреннюю картину своего внешнего мира, которую он может относительно автономно корректировать в связи с результатами своей активности во внешнем мире. Поэтому, теперь в настоящей главе целесообразно перейти от «оцифровки» диалектики материального бытия к следующей ниже «оцифровке» диа-

¹ Лобовиков В. О. Закон единства и борьбы противоположностей как формально-аксиологический закон двузначной алгебры философии. С. 129.

² Ленин В. И. Философские тетради. С. 317.

³ Мао Цзэдун. Относительно противоречия. С. 459–460.

лектики познания материального бытия и в особенности диалектики мышления о противоречиях в материальном мире.

7. Дискретная математическая модель материалистической диалектики познания и относительно автономные познающие роботы (представление философских знаний в искусственных интеллектуальных системах: «диалектическая логика» и алгебра формальной аксиологии)

Ниже в данной главе представлена дискретная математическая модель «диалектической логики» (или «материалистической диалектики как логики и теории познания») – система уравнений двужначной алгебры формальной философии, моделирующая формально-аксиологический аспект адекватного мышления об объективных противоречиях материального мира. В этой связи точно сформулирована на искусственном языке двужначной алгебры формальной аксиологии такая принципиально новая дискретная математическая модель материалистической диалектики мышления, на уровне которой пресловутая проблема «не формальной, а содержательной диалектической логики противоречивого мышления» не возникает; точнее, она возникает на уровне математической модели только как «ошибка в вычислении».

Существование адекватной математической модели философского мировоззрения вообще и философской теории познания в особенности – необходимое условие действительного успеха в конструировании познающих роботов. В данной главе словосочетание «познающий робот» обозначает искусственную интеллектуальную систему, относительно автономно оперирующую как с внешними объектами, так и с элементами своей заведомо неполной, неточной и часто изменяющейся «внутренней картины внешнего мира». Подразумевается, что познающий робот относительно автономно корректирует свою картину внешнего мира в соответствии с результатами своей относительно автономной активности во внешнем мире. В настоящее время в робототехнике происходят теоретически интересные и практически важные для человечества качественные изменения. Но, к сожалению, в отношении конструирования и изучения математических моделей философских систем должной активности пока еще нет. Например, если «диалектическая логика» не есть абсолютный нонсенс, а есть нечто действительно важное (для познания объективных противоречий материального мира), то она должна быть как-то представлена в ИИ познающих роботов. Но как? И вообще, что такое диалектическая логи-

ка? Этот вопрос задавали многие ученые, например, Поппер¹, Макгилл, Пэрри², Бентэм³, Роутли, Майер⁴, Смит⁵, но *вполне* удовлетворительный ответ до сих пор отсутствует.

Попыткам выяснить на собственно теоретическом уровне абстрактных логико-философских понятий и точно определить, что такое диалектическая логика, посвящена обширная литература, обзор которой не входит в задачу настоящей главы. Заметим в этой связи лишь следующее. Если определить диалектическую логику как такую *формальную* логику, в которой *из противоречия не следует* (логически) *произвольное* утверждение, то: (1) некоторые законы формальной логики при этом не отменяются, а сохраняются, и должны соблюдаться; (2) появляются некоторые особенности (усложнения) искусственного языка и формального аппарата, из-за которых эта логика оказывается *неклассической* (формальной логикой). Такая возможность уже реализована представителями научного направления, именуемого «паранепротиворечивая логика», которое в настоящее время продолжает успешно развиваться⁶. Однако не все философы безоговорочно согласны определить диалектическую логику как паранепротиворечивую формальную логику: некоторые полагают, что диалектическая логика мышления существенно отличается от параконсистентной логики⁷.

¹ Поппер К.Р. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.

² McGill V. J., Parry W. T. The unity of opposites: a dialectical principle // Science and Society. 1948. N. 12. P. 418–444.

³ Bentham J. F. K. van. What is dialectical logic? // Erkenntnis. 1979. V. 14. No. 3. P. 333–347.

⁴ Routley R., Meyer R. K. Dialectical logic, classical logic and the consistency of the world.

⁵ Smith J. W. Logic and the consistency of the world.

⁶ Да Коста Н. Философское значение паранепротиворечивой логики // Философские науки. 1982. № 4. С. 114–125; Да Коста Н., Маркони Д. Развитие параконсистентной логики в 80-х годах XX века // Философские науки. 1989. №9. С. 54–62; Да Коста Н., Френч С. Непротиворечивость, всеведение и истина // Философские науки. 1991. № 8. С. 51–68; Карпенко А. С. Паранепротиворечивая логика // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 198–199; Da Costa N. C. A. On the theory of inconsistent formal systems // Notre Dame Journal of Formal Logic. 1974. V. 15. P. 497–510; Da Costa N. C. A., Wolf R. G. Studies in Paraconsistent Logic, I: The Dialectical Principle of the Unity of Opposites // Philosophia. 1980. V. 9. No. 2. P. 189–217; Priest G., Routly R., Norman J. (eds.) Paraconsistent logic: Essays on the inconsistent. München, 1989; Béziau J.-Y. What is paraconsistent logic? // Frontiers of praconsistent logic. Baldock: Research Studies Press, 1999. Pp. 95–112.

⁷ Нарский И. С. Проблема истолкования философского значения паранепротиворечивых логик // Философские науки 1982. № 4. С. 111–112; Да Коста Н., Маркони Д. Развитие параконсистентной логики в 80-х годах XX века // Философские науки. 1989. № 9. С. 56–59; Havas K. Some remarks on the attempt at formalizing dialectical logic // Studies in Soviet Thought. 1981. V. 22. P. 257–264.

Как же тогда быть? В каком значении следует употреблять словосочетание «диалектическая логика»? Быть может, лучше вообще воздерживаться от его употребления из-за «неустранимой» неясности его смысла? В настоящее время, большинство именно так и делает, не связывая себя с надеждой на прояснение ситуации. Но, что, если «диалектическая логика» – метафора? Ведь метафору нельзя понимать буквально. Допустим, но, в принципе, удачную метафору можно прояснить и *перевести* на язык, допускающий буквальное понимание. Существование трудностей *перевода* очевидно, но (для действительно удачной метафоры) их преодоление, в принципе, возможно. Попробуем осуществить такой перевод с метафорического языка на собственно научный, используя гипотетико-дедуктивный метод. Будем рассуждать дедуктивно, исходя из следующих двух допущений: (1) (любая) логика есть формальная логика, т. е. неформальная логика не есть логика; (2) «диалектическая логика» не есть формальная логика (так утверждают философы-диалектики). На языке, допускающем буквальное толкование, логическое следствие принятия этих двух допущений можно сформулировать так: *то, что обозначается метафорическим выражением «диалектическая логика», не есть логика, а есть нечто качественно иное (по отношению к логике)*. Но если не логика, то что? К какому именно новому качеству мы переходим, когда осуществляем переход от логики (формальной) к тому иному, которое, не будучи логикой, обозначается метафорическим выражением «диалектическая логика»? Вопрос нетривиальный. Но, принимая во внимание содержание настоящей главы, на него можно ответить так: в обсуждаемом случае мы переходим *от формальной логики (мыслительной и речевой деятельности)* к *формальной аксиологии* (бытия, небытия, и любой деятельности вообще); происходит *фундаментальное обобщение*. В настоящей главе указанная возможность ответа на сформулированный выше нетривиальный вопрос является основным предметом систематического исследования на уровне искусственного языка дискретной математической модели. Поэтому, ниже в данном параграфе «диалектическая логика» *будет представлена в виде системы уравнений (формально-аксиологических эквивалентностей) двузначной алгебры формальной аксиологии*.

Марксистский диалектический материализм XIX и XX вв. был неоднороден и даже внутренне противоречив. Яркий пример – дискуссия между «механистами» и «диалектиками»¹. Иррациональный проект

¹ Карпенко А. С. Тоска по философии // Философ и наука. Александр Павлович Огурцов. М., 2016.

«диалектической логики *противоречивого, но истинного* мышления об объективных противоречиях», которая должна была быть создана вместо формальной логики непротиворечивого мышления, защищался, развивался и продвигался многими марксистскими философами, считавшими себя в этой связи подлинными диалектиками, например, Э. В. Ильенковым¹. В оппозиции к этому проекту «диалектической логики» находились тоже многочисленные ученые, например, И. С. Нарский² и Ю. А. Петров³. Если согласиться считать иррациональный проект «диалектической логики» марксистских неогегельянцев подлинным марксистским диаматом⁴, то позиция их противников окажется или не подлинным марксистским диаматом, или вообще не марксистским диаматом. Объединить эти две точки зрения в единый марксистский диамат без логического противоречия не удастся. Тогда, быть может, чтобы «выскочить из колеи, ведущей в тупик взаимных обвинений», целесообразно отвлечься от истории вопроса, отказаться от ошибочного отождествления философии с ее историей, «начать с чистого листа». Чтобы существенно продвинуться вперед в решении обсуждаемой проблемы, от многих привычных историко-философских ассоциаций, связанных со словосочетанием «диалектический материализм», необходимо решительно отказаться, «начав, если не с абсолютно чистого, то с *почти* чистого листа».

С этой целью в данной главе предлагается использовать словосочетание «диалектический материализм» для обозначения любого такого и только такого философского мировоззрения, которое провозглашает и систематически реализует некий теоретический синтез (объединение учений) диалектики и материализма. Такое *абстрактное* определение диалектического материализма, с одной стороны, сохраняет некоторую преемственность с марксистской литературой по диамату, а, с другой стороны, будучи *значительно более общим*, предложенное

¹ Ильенков Э. В. К вопросу о противоречии в мышлении // Вопросы философии. 1957. № 4. С. 63–72; Он же. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М., 1974; Он же. Философия и культура. М., 1991.

² Нарский И. С. К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях // Формальная логика и методология науки. М.: Наука, 1964. С. 3–51; Он же. Проблема противоречия в диалектической логике. М.: Изд-во МГУ, 1969; Он же. Диалектическое противоречие и логика познания. М.: Наука, 1969.

³ Петров Ю. А. Логическая функция категорий диалектики. М., 1972; Он же. Математическая логика и материалистическая диалектика. М., 1974.

⁴ «Диамат» – широко распространенное в специальной философской литературе XX века сокращение словосочетания «диалектический материализм». Во времена идеологического господства марксистско-ленинской философии в России XX века это примечание было излишним, но сейчас другие времена: молодые люди могут быть не знакомы со словом «диамат» и его значением.

определение предоставляет философам и конструкторам относительно автономных когнитивных ИИ-роботов значительно больше свободы для творческого поиска адекватного мировоззрения. Появляется возможность полностью освободить диалектический материализм от неприемлемых аспектов гегельянства и неогегельянской диалектики марксизма как некой иррациональной версии диалектики, сосредоточившись преимущественно на каких-то других ее вариантах. (Это особенно важно в связи с исследованием возможности построения и использования *познающих* роботов.) Теперь перейдем непосредственно к основному содержанию данного параграфа настоящей главы – к «*диалектической логике*» как *формальной аксиологии*.

Ниже конструируется и обсуждается освобожденная от негативных проявлений гегельянства дискретная математическая модель формально-аксиологического аспекта диалектико-материалистической теории познания вообще и учения о противоречиях в познании материального мира в особенности. Чтобы действительно адекватно понять сказанное, необходимо построить упомянутую модель, поэтому, приступим к ее построению.

Систематически используя представленные выше конвенции и дефиниции, можно построить следующую ниже систему уравнений (формально-аксиологических эквивалентностей) двужанной алгебры формальной аксиологии, представляющую собой дискретную математическую модель материалистической диалектики познания вообще и диалектико-материалистической философии мышления (объекта логики) в особенности.

67) $Ua=+=RIIIWa$: познание (чье) a есть отражение внешнего мира (чьего) a .

68) $CRIIIWa=+=IIIIWa$: содержанием отражения внешнего мира (чьего) a является внешний мир (чей) a .

69) $Ga=+=RIIIWa$: сознание (чье) a есть отражение внешнего мира (чьего) a .

70) $CLIIIIWa=+=IIIIWa$: содержанием сознания внешнего мира (чьего) a является внешний мир (чей) a .

71) $Ga=+=FCLIIIIWa$: сознание (чье) a есть форма для содержания осознания внешнего мира (чьего) a .

72) $Ba=+=BVIIIIWa$: бытие (чего, кого) a эквивалентно познаваемости (т. е. возможности познания) внешнего мира (чьего) a .

73) $Ba=+=BVMIIIWa$: бытие (чего, кого) a означает познаваемость (возможность познания) материального мира (чьего) a .

74) $Va=+=Ra$: познание (чего, кого) a (как объекта) есть отражение (чего, кого) a (как объекта).

75) $Ua=+=Ja$: познание (кем, чье) a есть отражение (кем, чье) a .

76) $Ba=+=BRMa$: бытие (чего, кого) a есть возможность отражения материи (чего, кого) a .

77) $Эa=+=Ra$: ощущение (чего, кого) a (как объекта) есть отражение (чего, кого) a (как объекта).

78) $Pa=+=Ja$: ощущение (кем, чье) a есть отражение (кем, чье) a .

79) $Ba=+=BЭMa$: бытие (чего, кого) a есть возможность ощущения материи (чего, кого) a .

80) $Ma=+=BЭa$: материя, материальность (чего, кого) a есть возможность ощущения (чего, кого) a (как объекта).

81) $IЭMa=+=Na$: невозможность ощущения материи (чего, кого) a означает небытие a .

82) $IVMa=+=Na$: невозможность познания материи (чего, кого) a означает небытие a .

83) $EMa=+=IGa$: простота материи – невозможность сознания.

84) $ГMa=+=BGa$: сложность материи – возможность сознания.

85) $8ГMa=+=HGa$: бесконечная сложность материи – необходимость сознания.

86) $Ga=+=OLa$: сознание (чье) a (как субъекта) есть противоположность осознания (чего, кого) a как объекта.

87) $Жa=+=ORa$: отражение (чем, кем) a есть противоположность отражения (чего, кого) a как объекта.

88) $Pa=+=OЭa$: ощущение (чье) a – противоположность ощущения (чего, кого) a как объекта.

89) $Ua=+=OVa$: познание (чье) a – противоположность познания (чего, кого) a как объекта.

90) $Ya=+=OTa$: мышление (чье) a есть противоположность мышления о (чем, ком) a .

91) $NЖa=+=Na$: небытие отражения (чем, кем) a означает небытие (чего, кого) a .

92) $NPa=+=Na$: небытие ощущения (чьего) a означает небытие (чего, кого) a (как субъекта ощущения).

93) $Ya=+=Ba$: мышление (чье) a равноценно бытию (кого) a (Декарт).

94) $Va=+=Na$: познание (чего, кого) a (как объекта) равноценно небытию (чего, кого) a («Древо познания» – «древо смерти»).

95) $VHa=+=NHa=+=Sa$: познание необходимости (чего, кого) a равноценно небытию необходимости (чего, кого) a , т. е. свободе от (чего, кого) a (Спиноза).

96) $Da=+=OHa$: необходимость для (чего, кого) a – противоположность необходимости (чего, кого) a .

97) $VDa=+=NDa=+=La$: познание необходимости для (чего, кого) a равноценно небытию необходимости для a , т. е. свободе (чего, кого) a (Спиноза).

98) $NP\Phi a=+=PCa$: непротиворечивость формы (чего) a эквивалентна противоречивости содержания a .

99) $C_2CaZa=+=NP\Phi a$: бытие противоречия в содержании (чего) a эквивалентно небытию противоречия в форме a .

100) $NP\Phi a=+=FCa$: небытие противоречия в форме a – форма для содержания a .

101) $T_2aOa=+=K_2R_2aOaR_2Oaa$: тождество противоположностей (a и Oa) есть их взаимоотражение как объединение отражения (чего) a (чем) Oa , и отражения Oa (чем) a .

102) $R_2ab=+=A_2ab$: отражение (чего) a (чем, кем) b эквивалентно активности, агрессии (чего, кого) b по отношению к a , т. е. действию, воздействию, атаке (чего, кого) b на a .

103) $R_2ab=+=N_2ab$: отражение (чего) a (чем, кем) b эквивалентно отрицанию (чего) a (чем, кем) b .

104) $T_2aOa=+=K_2N_2aOaN_2Oaa$: тождество противоположностей (a и Oa) есть их взаимоотрицание как объединение отрицания (чего) a (чем) Oa , и отрицания Oa (чем) a .

105) $Va=+=JC_2CaZa$: познание (чего) a есть раскрытие, открытие, обнаружение бытия противоречия в содержании (чего) a .

106) $Va=+=JC_2MaZa$: познание (чего) a есть раскрытие, открытие, обнаружение бытия противоречия в материи (чего) a .

107) $Ma=+=Ca$: материя (чего) a есть содержание (чего) a .

108) $Ba=+=C_2CaZa$: бытие (чего) a есть бытие противоречия в содержании (чего) a .

109) $C_2MaZa=+=NP\Gamma Ma$: бытие противоречия в материи (чего) a эквивалентно небытию противоречия в отражении материи (чего) a .

110) $HC_2MaZa=+=HN\Gamma Ma$: необходимость бытия противоречия в материи (чего) a эквивалентна необходимости небытия противоречия в отражении материи (чего) a .

111) $Ra=+=\dot{Y}a$: отражение (чего) a есть активность, агрессия по отношению к a , т. е. действие, воздействие, атака на a .

112) $Ra=+=\dot{I}a$: отражение a есть изменение, преобразование a .

113) $Q_2ab=+=E_2ab$: – «измерение (чего, кого) a (чем, кем) b » есть «сравнение (чего, кого) a с (чем, кем) b ».

114) $Ra=+=\#a$: отражение a есть измерение, т. е. сравнение a с (чем, кем) эталоном (чего, кого) a .

115) $\#a=+=Ia$: измерение (чего) a эквивалентно изменению, преобразованию a .

116) $\#a=+=Ya$: измерение (чего) a эквивалентно разрушению, уничтожению a .

117) $Ba=+=I\#a$: бытие (чего) a эквивалентно невозможности измерения (чего) a .

118) $B\#a=+=Ma$: возможность измерения (чего) a означает материальность (чего) a .

119) $Ma=+=B\#a$: материя, материальность (чего) a эквивалентна возможности измерения (чего) a .

120) $Ra=+=Na$: отражение (чего) a равноценно небытию a .

121) $RC_2aZa=+=NC_2aZa$: отражение противоречия в a равноценно небытию противоречия в a .

122) $RC_2aZa=+=YC_2aZa$: отражение противоречия в (чем) a есть устранение, преодоление (исчезновение) противоречия в a .

123) $RC_2aZa=+=NC_2RC_2aZaZa$: отражение противоречия в a эквивалентно небытию противоречия в отражении противоречия в a .

124) $Ba=+=NC_2RC_2aZaZa$: бытие (чего) a есть небытие противоречия в отражении противоречия в a .

125) $C_2RC_2aZaZa=+=Na$: бытие противоречия в отражении противоречия в (чем) a означает небытие a .

126) $Va=+=YC_2VaZa$: познание (чего) a есть преодоление (разрешение), устранение противоречий в познании (чего) a .

127) $Ta=+=YC_2TaZa$: мышление о (чем) a есть преодоление (разрешение), устранение противоречий в мышлении о (чем) a .

128) $\text{ДУС}_2YaZa=+=\text{ДЯ}a$: воздержание от преодоления (разрешения) противоречий в мышлении (чьем) a есть воздержание от мышления (чьего) a .

129) $XC_2YaZa=+=UYa$: сохранение (консервация) противоречий в мышлении (чьем) a есть разрушение, уничтожение, прекращение мышления (чьего) a .

130) $\text{НУС}_2YaZa=+=\text{НЯ}a$: небытие преодоления (разрешения) противоречий в мышлении (чьем) a означает небытие мышления (чьего) a .

131) $C_2TaZa=+=\text{НА}Ta$: бытие противоречия в мышлении о (чем) a эквивалентно неадекватности мышления о (чем) a .

132) $\text{АТС}_2CaZa=+=\text{НПФТС}_2CaZa$: адекватность мышления о бытии противоречия в содержании (чего) a эквивалентна небытию противоречия в форме мышления о бытии противоречия в содержании (чего) a .

133) $CTa=+=C_2MaZa$: содержание мышления о (чем) a есть бытие противоречия в материи (чего) a .

134) $ATa=+=NПФTa$: адекватность мышления о (чем) a означает непротиворечивость формы мышления об a .

135) $ATa=+=NПTa$: адекватность мышления о (чем) a означает непротиворечивость мышления об a .

136) $C_2ΦGaZa=+=NGa$: бытие противоречия в форме мышления (чьего) a – небытие мышления (чьего) a .

137) $Ga=+=NC_2ΦGaZa$: мышление (чье) a – небытие противоречия в форме мышления (чьего) a .

Представленная выше система уравнений двузначной алгебры формальной аксиологии – дискретная математическая модель принципиально новой (немарксистской) версии диалектического материализма вообще и качественно новой версии диалектико-материалистической философии мышления в особенности. Сформулированный выше на искусственном языке математической модели парадигмально новый вариант диалектического материализма хорошо согласуется с логикой: двузначная алгебра формальной аксиологии – естественное основание (фундаментальное обобщение) двузначной алгебры формальной логики; пресловутая «проблема диалектической логики» исчезает как досадное недоразумение. В связи с этим думается, что *формально-аксиологически интерпретированный* и освобожденный от иррациональных аспектов неогегельянства диамат является важным компонентом мировоззренческой культуры человечества. Более того, в свете вышесказанного представляется теоретически возможным конструирование такого относительно автономного ИИ-робота, функционирование которого в целом (т. е. единая система внутренних и внешних операций которого) является *практически приемлемой моделью диалектико-материалистического мировоззрения* существ вида *homo sapiens* и их активного *практического отношения к миру*.

8. Заключение

В данной главе рассмотрена такая *спорная* (в настоящее время отнюдь не доминирующая) концепция искусственного интеллекта, согласно которой, в идеале, относительно автономные когнитивные ИИ-роботы суть искусственные субъекты, необходимо имеющие абстрактное собственно философское мировоззрение, априорная подсистема которого представляет собой систему абстрактных форм неизменных универсальных ценностей. В качестве одного из необходимых шагов

вперед к достижению указанного идеала, в главе предложен *двоичный код* для представления систем собственно философских знаний (= формально-аксиологических систем ценностных функций от конечного числа ценностных аргументов) в искусственном интеллекте. Этот двоичный код необходим для перевода систем философских знаний с естественного языка людей на искусственный язык относительно автономных познающих ИИ-роботов.

Литература

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1981. С. 63–550.
2. Аристотель. Топика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 347–531.
3. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
4. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. 292 с.
5. Гуссерль Э. Формальная аксиология. Фрагмент (Раздел II, параграфы 9 и 10) из книги «Лекции по этике и учение о ценности (1908–1914)» / пер. с нем. Т. А. Терентьевой // Эпистемы: сб. науч. ст. Вып. 11. Екатеринбург: Деловая книга, 2016. С. 126–137.
6. Гуссерль Э. Формальная аксиология. Фрагмент (Раздел II, параграфы 11 и 12) из книги «Лекции по этике и учение о ценности (1908–1914)» / пер. с нем. Т. А. Терентьевой // Эпистемы: сб. науч. ст. Вып. 12. Екатеринбург: Деловая книга, 2017. С. 83–103.
7. Да Коста Н. Философское значение паранепротиворечивой логики // Философские науки. 1982. № 4. С. 114–125.
8. Да Коста Н., Маркони Д. Развитие параконсистентной логики в 80-х годах XX века // Философские науки. 1989. № 9. С. 54–62.
9. Да Коста Н., Френч С. Непротиворечивость, всеведение и истина (или попытка сконструировать схему для рассуждений, скорее подходящих для простых смертных, чем для ангелов) // Философские науки. 1991. № 8. С. 51–68.
10. Ильенков Э. В. К вопросу о противоречии в мышлении // Вопросы философии. 1957. № 4. С. 63–72.
11. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. 271 с.
12. Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
13. Карпенко А. С. Паранепротиворечивая логика // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 198–199.
14. Карпенко А. С. Тоска по философии // Философ и наука. Александр Павлович Огурцов. М.: Голос, 2016. С. 97–146.

15. Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 29. М.: Изд-во полит. лит., 1963. 782 с.

16. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 18. М.: Изд-во полит. лит., 1976. 525 с.

17. Лобовиков В. О. Алгебраизация отдельных фрагментов этики как предпосылка их формализации // Проблемы и перспективы использования логико-кибернетической техники: Тезисы конф. Свердловск: Областной совет НТО, 1980. С. 49–51.

18. Лобовиков В. О. Новая нелогическая интерпретация математического аппарата классической логики предикатов первого порядка. Логика, познание, отражение. Свердловск: Уральский гос. ун-т, 1984. С. 33–58.

19. Лобовиков В. О. Искусственный интеллект, формальная этика и морально-правовой выбор. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1988. 188 с.

20. Лобовиков В. О. Современные информационные технологии и философская культура: «искусственный интеллект» и математическая модель метафизики как формальной аксиологии // Информационная эпоха: Мир-Россия-Урал: Материалы конф.: в 2 т. Т. 1. Екатеринбург: Изд-во Гуманитарного ун-та, 2004а. С. 222–226.

21. Лобовиков В. О. Новые возможности и новые конфликты нашей «информационной эпохи»: проблема построения «диалектического мировоззрения» робота с «искусственным интеллектом» и дискретная математическая модель диалектики как формальной аксиологии // Информационная эпоха: Мир-Россия-Урал: Материалы конф.: в 2 т. Т. 1. Екатеринбург: Изд-во Гуманитарного ун-та, 2004б. С. 217–221.

22. Лобовиков В. О. Математическая этика, метафизика и естественное право (Алгебра метафизики как алгебра формальной аксиологии). Екатеринбург: Ин-т философии и права УрО РАН, 2007. 408 с.

23. Лобовиков В. О. Дискретное математическое моделирование («оцифровка») формально-аксиологического аспекта метафизики (Парменид, Мелисс, Платон, Аристотель) и материалистической диалектики // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Вып. 11. Екатеринбург: УрО РАН, 2011. С. 114–133.

24. Лобовиков В. О. Бинарные операции «бытие-s-в-w» и «бытие-s-вне-w» в двужначной алгебре метафизики как формальной аксиологии: использование этих операций в дискретных математических моделях философии // Научный Ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2013. Т. 13. Вып. 2. С. 5–21.

25. Лобовиков В. О. Диалектический материализм в «цифровом формате» (Математическая модель логически непротиворечивого формально-аксиологического учения о противоречивости материи) // Социум и власть. 2014а. № 1. С. 127–138.

26. Лобовиков В. О. Ядро диалектики – закон взаимопроникновения противоположностей и его моделирование в алгебраической системе формальной аксиологии // Социум и власть. 2014b. № 4. С. 126–130.

27. Лобовиков В. О. Закон единства и борьбы противоположностей как формально-аксиологический закон двузначной алгебры философии // Социум и власть. 2014с. № 5. С. 124–130.

28. Лобовиков В. О. Принцип композициональности в формально-аксиологической семантике естественного языка диалектической философии // Научный Ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН. 2016. Т. 16. № 3. С. 5–23.

29. Лобовиков В. О. Диалектический материализм как логически непротиворечивая дедуктивная теория // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2018. Т. 13. № 1/173. С. 37–50.

30. Лобовиков В. О. Дискретная математическая модель материалистической диалектики познания (Представление философских знаний в искусственных интеллектуальных системах, «диалектическая логика» и алгебра формальной аксиологии) // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2019. Т. 14. № 1/185. С. 19–32.

31. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку: Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1946. 401 с.

32. Мао Цзэдун. Относительно противоречия // Мао Цзе-Дун. Избр. произв. Т. 2. М.: Изд-во иностр. лит. 1953. С. 407–469.

33. Нарский И. С. К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях // Формальная логика и методология науки. М.: Наука, 1964. С. 3–51.

34. Нарский И. С. Проблема противоречия в диалектической логике. М.: Изд-во МГУ, 1969а. 181 с.

35. Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М.: Наука, 1969b. 246 с.

36. Нарский И. С. Проблема истолкования философского значения паранепротиворечивых логик // Философские науки. 1982. № 4. С. 110–113.

37. Петров Ю. А. Логическая функция категорий диалектики. М.: Высшая шк., 1972. 272 с.

38. Петров Ю. А. Математическая логика и материалистическая диалектика. М.: МГУ, 1974. 191 с.

39. Поппер К. Р. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. №1. С. 118–138.

40. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2003. 991 с.

41. Рожанский И. Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М.: Наука, 1972. 320 с.

42. Рожанский И. Д. Анаксагор. М.: Мысль, 1983. 142 с.

43. Сойер У. У. Алгебра // Курант Р., Дейвис Ф. Дж., Клайн М. и др. Математика в современном мире: Сб. ст. М.: Мир, 1967. С. 65–77.
44. Сойер У. У. Прелюдия к математике. М.: Просвещение, 1972. 192 с.
45. Яглом И. М. Необыкновенная алгебра. М.: Наука, 1968. 76 с.
46. Уайтхед, А. Н. Математика и добро // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 332–336.
47. Barnes J. The Presocratic Philosophers. London and New York: Routledge, 1982. 601 p.
48. Benthem J. F. K. van. What is dialectical logic? // Erkenntnis. 1979. Vol. 14. No. 3. Pp. 333–347.
49. Beyer C. “Edmund Husserl”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl (11.02.2019)
50. Béziau J.-Y. What is paraconsistent logic? // Frontiers of paraconsistent logic. Baldock: Research Studies Press, 1999. Pp. 95–112.
51. Boole G. An investigation of the Laws of Thought on which are founded The Mathematical theories of logic and probabilities. London: Walter and Maberly; Cambridge: MacMillan and Co., 1854. 424 p.
52. Da Costa N. C. A. On the theory of inconsistent formal systems // Notre Dame Journal of Formal Logic. 1974. Vol. 15. Pp. 497–510.
53. Da Costa N. C. A., Wolf R. G. Studies in Paraconsistent Logic, I: The Dialectical Principle of the Unity of Opposites // Philosophia. 1980. Vol. 9. No. 2. Pp. 189–217.
54. Fairbanks A. Anaxagoras. Fragments and Commentary. The First Philosophers of Greece. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1929. 228 p.
55. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge: The University Press, 1965. 554 p.
56. Havas K. Some remarks on the attempt at formalizing dialectical logic // Studies in Soviet Thought. 1981. Vol. 22. Pp. 257–264.
57. Husserl E. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XX-VIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) / hrsg. Von Ullrich Melle. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers (Springer-Verlag), 1988. 524 p.
58. Kenny, A. A New History of Western Philosophy: In Four Volumes. Oxford: Clarendon Press, 2010. 1058 p.
59. Lobovikov V. O. Mathematical Jurisprudence and Mathematical Ethics (A mathematical simulation of the evaluative and the normative attitudes to the rigoristic sub-systems of the Positive Law and of the Natural-Law-and-Morals). Ekaterinburg: The Urals State University Press; The Urals State Law Academy Press; The Liberal Arts University Press, 1999. 124 p.

60. Lobovikov V. O. "Algebra of Morality and Formal Ethics," in Benzi-
man Y., Lobovikov V., Lublin R. I., Huang L., Bacon S., Szutta N., Bronk K. Look-
ing Back to See the Future. Reflections on Sins and Virtues. Edited by Katarzyna
Bronk. Oxford: Interdisciplinary Press, 2014. Pp. 17–41.

61. McGill V. J., Parry W. T. The unity of opposites: a dialectical principle //
Science and Society. 1948. No. 12. Pp. 418–444.

62. Priest G., Routly R., Norman J. (eds.) Paraconsistent logic: Essays on
the inconsistent. München: Philosophia Verlag, 1989. 715 p.

63. Routley R., Meyer R. K. Dialectical logic, classical logic and the con-
sistency of the world // Studies in Soviet Thought. 1976. Vol. 16. No. 1–2.
Pp. 1–25.

64. Smith J. W. Logic and the consistency of the world // Erkenntnis. 1986.
Vol. 24. No. 2. Pp. 105–114.

65. Tzamalikos P. Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of
Anaxagoras to Classical and Late Antiquity (in 2 Volumes). Berlin: De Gruyter,
2016. 1822 p.

66. Zilioli, U. "Protagoras through Plato and Aristotle. A Case for the Phil-
osophical Significance of Ancient Relativism," in J. M. Ophuijsen, M. Raalte,
and P. Stork (Eds.). Protagoras of Abdera: The Man, His Measure. Philosophia
Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy. Vol. 134. Leiden: Brill,
2013. Pp. 233–258.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Объединяющим началом тем, поднятых в коллективной монографии, является их *фундаментальный* и одновременно *проблемный* характер, что с необходимостью влечет афиширование и обоснование каждым из авторов собственной позиции.

Базовая проблема, обсуждаемая в книге, касается *связи философии с практикой*. В каждой главе мы находим особый поворот в постановке и решении этой проблемы: от поиска истоков данного вопроса в истории философии (глава VII. От «практики жизни» к «измышляющему» разуму: Дильтей, Хайдеггер, Ницше) до современных версий ее рассмотрения, связанных с раскрытием актуальных разновидностей философской рефлексии (глава III. Философия между теорией и практикой).

Практическое приложение философских идей не замыкается собственно на самой философии, особый интерес читателя не может не вызвать Глава 8, в которой речь идет о построении дискретной математической модели философии, которая может быть положена в основание конструирования метафизической подсистемы искусственного интеллекта автономного когнитивного робота. Нельзя не отметить обращение авторского коллектива к сфере социальных практик, в числе которых сегодня наибольший интерес представляют коммуникативные практики, рассмотренные в монографии через призму новейших методологий, разработанных в зарубежной и отечественной литературе (главы I, II, III, VI, VII). Что касается традиционного приложения философских идей к области научных исследований, то в данной монографии рассматривается слабо изученная в отечественной философии науки структуралистская концепция науки (глава IV).

Сквозной темой также является и обращение к российскому материалу с разной акцентировкой, а именно: в каких-то фрагментах книги Россия – заглавная тема (например, в главе IV «Русская идея как идеология и утопия»), в других – этот материал представлен в качестве основополагающего в авторской аргументации (так, в главе I большая часть текста посвящена топологии России и вопросам о «социальной топологии русской культуры», в т. ч. формулируется тезис о «необъятных пространствах Сибири и энергии его освоения русскими людьми»; есть главы, в которых дается обстоятельная оценка достижений российских ученых (так, в главе IV дается анализ их вклада в теоретическую поэтику и структуралистскую методологию).

В этом смысле заявленная в названии монографии метафора *перекрестка* оправдывает себя, будучи реализованной в пересечении авторских интересов.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ МОНОГРАФИИ

Азаренко Сергей Александрович, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург). E-mail: sergey_azarenko@mail.ru.

Анкин Дмитрий Владимирович, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург). E-mail: dmitryankin@gmail.ru.

Бакеева Елена Васильевна, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург). E-mail: elenabk2008@ya.ru.

Брянник Надежда Васильевна, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург). E-mail: vastas07@mail.ru.

Ершов Юрий Геннадьевич, профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и политологии, Уральский институт управления РАНХ и ГС при Президенте РФ (Екатеринбург). E-mail: yuri-ekb@mail.ru.

Кемеров Вячеслав Евгеньевич, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, руководитель ведущей научной школы, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург). E-mail: kem-erov1444@yandex.ru.

Кузубова Тамара Сергеевна, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург). E-mail: tamara.kuzubova@mail.ru.

Лобовиков Владимир Олегович, профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник отдела права Института философии и права УрО РАН (Екатеринбург). E-mail: vlobovikov@mail.ru.

SUMMARY

SOCIAL ONTOLOGY AND TOPOLOGICAL PHILOSOPHY

Azarenko S. A., Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Social Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Abstract. The article is devoted to the topological philosophy. The process of reproduction of conjointness occurs during the regular bodily interaction between people through certain social practices, due to which there is generated a certain message, that attaches people to its community with certain ideas and values. In modern times, has led to the realization of such a thing as being-in-communication. The individual or the community – is plurality, the existence of which is subject to self-reproducing and self-organizing mechanisms of communication. The article shows the Russian topology. Based on Deland's "ascending ontology", we prove the requirement to consistently collect "unorganized" Russian spaces in a topological way according to the scheme: "individuals – houses – institutions – cities – state".

Keywords: conjointness, bodiness, social communication, social topology, signs, symbols, being-in-communication, self-generation logic.

ABSTRACT, CRITICISM, NECESSITY

Ankin D. V., Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Abstract. The monograph deals with the nature of philosophy. The first chapter is about abstract thinking, which lies at the basis of scientific knowledge and philosophy.

In the second chapter, the topic of critical thinking is raised. Deviations from the canons of critical thinking are also considered. The nature of the theory is analyzed, a distinction is made between theory and art work.

The third chapter explores the modal categories of the necessity and the possibility in relation to philosophy, as well as to such sciences as logic and mathematics. These categories are analyzed in the context of the a priori problem.

Keywords: abstract thinking, critical thinking, nature of philosophy, informal a priori, nature of theory, necessity and possibility.

PHILOSOPHY BETWEEN THEORY AND PRACTICE

Bakeeva E. V., Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Abstract. The present study deals with conditions of treating philosophy as a practice of a specific kind, carried out in the absence of theoretical (conceptual) basis. Two strategies of treating philosophy as a practice, pointed out in “Tractatus Logico-Philosophicus” (Treatise on Logic and Philosophy) by L. Wittgenstein, are analyzed in view of the issue presented. Thesis is set forth and substantiated that the strategies are interconnected through complementation.

Keywords: philosophy as a practice, the self, boundary, knowledge, the world, plurality, event.

THE STRUCTURAL CONCEPTION OF SCIENCE

Bryanik N. V., Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Abstract. The paper substantiates the presence of structuralism not only as a particular methodology, but also as a philosophical conception of science. The distinctive features of the structuralist conception of science, uniting “Russian formalism” of the 10–20’s, the Prague linguistic circle of the 20–40’s and French structuralism of the 50–60’s, are revealed. The distinctive features of this conception are: modelling of the object of study as a sign system, building the ontology of language and the humanitarian picture of the world.

Keywords: structuralism, formalism, methodology/ conception, structure/form, language /sign system.

RUSSIAN IDEA AS AN IDEOLOGY AND UTOPIA

Ershov Yu. G., Doctor of Philosophy, Full Professor, Head of the Chair of Philosophy and Political science, Ekaterinburg

Abstract. The text States the situation of a protracted spiritual, moral, political and ideological crisis of the modern Russian state and society. The national idea is considered as a means of achieving identity and spiritual legitimacy of state power; its characteristic features and socio-cultural functions are analyzed. On the basis of the analysis of the Russian literature different approaches and concepts of the Russian idea are distinguished. Special attention is paid to the interpretation of the Russian idea as the ideology and mythology of the traditional society resisting modernization.

Keywords: ideology, national idea, Russian idea, state, mythology, modernization.

SOCIAL LIFE AS A PROCESS AND THE DYNAMIC OF PHILOSOPHY

Kemerov V. Ye., Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Social Philosophy, the Head of leading scientific school, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Abstract. In the twentieth century the philosophy gradually passes from understanding of public history as structures to its treatment as process. There are problems of attitudes between sociology and history, macro-social and micro-social approaches, between social adaptation and social constructivism.

In given clause we shall mention only one aspect of a problem. Namely: as in the logic of the social process the understanding discrete and continual existence of people are changing and as their isolation and connectivity define preservation of a stream of social life varies.

Keywords: social life as a process social structure, dynamic of social life; interaction of human individuals; macro / micro-social; dynamic of Philosophy.

FROM “PRACTICE OF LIFE” TO THE “INVENTING” REASON: DILTHEY, HEIDEGGER, NIETZSCHE

Kuzubova T. S., Doctor of Philosophy, Full Professor, Chair of Philosophy, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg

Abstract. The versions of the appeal of non-classical European philosophy to the “practice of life” as the source of structures of theoretical reason are discussed. Dilthey explores the possibility of transition from the “life interrelation” to the categories of humanities. Heidegger’s analytics of “actual life” is developed in the ontology of understanding, the projective nature of which acts as a condition of the possibility of any cognition. Nietzsche’s thesis about the “inventing” reason as a schematization of chaos the “late” Heidegger interprets in the light of the “turn” of his philosophy towards being.

Keywords: non classic European philosophy, humanities, daily existence, experience, vital interrelation, understanding, factuality hermeneutics, chaos, practice of life, the inventing reason.

ALGEBRA OF FORMAL AXIOLOGY AS A DISCRETE MATHEMATICAL MODEL OF PHILOSOPHY: Foundations for Constructing a Metaphysical Subsystem of Artificial Intelligence of Autonomous Cognitive Robot

Lobovikov V. O., Doctor of Philosophy, Full Professor Institute of Philosophy and Law of Ural Branch of RAS, Ekaterinburg

Abstract. The object of investigation – philosophical foundations of/for constructing a metaphysical subsystem of artificial intelligence of relatively autonomous cognizing robot. The subject-matter of investigation – a *formal-axiological aspect* of the indicated object. The method – *discrete mathematical modeling* philosophy systems. The scientific novelty: for the first time in world philosophy literature, a *proper algebraic aspect* of the problem of systematizing categories and principles of dialectical materialism has been extracted (focused at) and investigated.

Keywords: discrete-mathematical-model-of-philosophy; algebra-of-formal-axiology; metaphysical-subsystem-of-artificial-intelligence; relatively-autonomous-cognitive-robot.

Научное издание

НА ФИЛОСОФСКИХ ПЕРЕКРЕСТКАХ

Коллективная научная монография

Редактор *А. А. Карташева*

Корректор *А. А. Иванова*

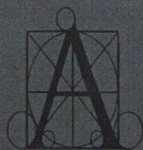
Компьютерная верстка *А. Ю. Тюменцева*

Дизайн обложки *А. Г. Рыбакова*

Подписано в печать 25.10.2019. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура PT Serif. Уч.-изд. л. 17,15. Усл. печ. л. 16,97. Заказ № 267. Тираж 1000 экз.

ООО «Издательство „Деловая книга“».
620034, Екатеринбург, ул. Библиотечная, д. 27, оф. 6.
деловая-книга.рф

Отпечатано в типографии «ЮНИКА».
620014, Екатеринбург, ул. Московская, д. 29.
yunikaprint.ru



АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Коллективная монография «На философских перекрестках» представляет возможные пути развития фундаментальных областей современного философского знания – онтологии (глава Е. В. Бакеевой) и социальной философии (главы С. А. Азаренко и В. Е. Кемерова), истории философии (глава Т. С. Кузубовой) и философии политики (глава Ю. Г. Ершова), философии науки (глава Н. В. Бряник), философии языка (Д. В. Анкин) и философии логики (глава В. О. Лобовикова).

Объединяющим началом тем, поднятых в коллективной монографии, является их фундаментальный и одновременно проблемный характер, что с необходимостью влечет афиширование и обоснование каждым из авторов собственной позиции.

ISBN 978-5-8291-2452-6



9 785829 124526