

*Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»*

*Факультет философии*

---

# Философия. Язык. Культура.

Выпуск 2



Санкт-Петербург  
Алетейя  
2011

Печатается по решению Ученого совета факультета философии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

**Философия. Язык. Культура. Вып. 2** / отв. ред.  
Горбатова Ю.В. — СПб.: Алетейя, 2011. — 325 с.

**ISBN 978-5-91419-688-9**

Сборник содержит статьи, посвященные осмыслению широких взаимосвязей языка и культуры, философских аспектов познания, коммуникации и понимания, исследованию символического измерения бытия человека и культуры.

Книга предназначена философам, культурологам, специалистам в области языкознания, широкому кругу ученых-гуманитариев.

**УДК 1.101 + 1.14-18 + 7.01**  
**ББК 71.0 + 81 + 87**

**ISBN 978-5-91419-688-9** © Отв. ред. Горбатова Ю.В., 2011  
© Коллектив авторов, 2011  
© Издательство «Алетейя» (СПб), 2011

# Содержание

<i>Предисловие</i> .....	5
<b><u>Феноменология и герменевтика</u></b>	
<i>А.Ю. Анаева</i> Феноменологическая герменевтика поэтического языка М. Хайдеггера .....	9
<i>А.А. Шиян</i> Язык и опыт: проблемы и противоречия герменевтики Гадамера .....	20
<i>А.С. Детистова</i> Фантазия и сознание образа у Э. Гуссерля .....	31
<i>Е.В. Потюкова</i> Интерсубъективность и коммуникация. ....	42
<i>Т.М. Рябушкина</i> Саморефлексивность субъекта познания и поиск «самих вещей» .....	50
<i>В.В. Селивёрстов</i> Становление, значение и критика теории предметов Алексиуса Майнонга. ....	61
<i>Н.В. Шумкова</i> Структура сознания в «Йога-сутрах» Патанджали и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля .....	70
<b><u>Логика, семантика, онтология</u></b>	
<i>А.С. Боброва</i> Об отрицании, связке и особенностях мышления. ....	83
<i>Т.А. Шиян</i> Скобки в математике: логико-семиотический анализ. ....	90
<i>Н.Л. Бутовский</i> Сравнение жёстких десигнаторов и индивидуализирующих функций. ....	105
<i>В.В. Долгоруков</i> Экспликация схоластических диспутов с предписаниями ( <i>disputatio de obligationibus</i> ) средствами логической прагматики.....	113
<i>Ю.В. Горбатова</i> Такая непостоянная божественная простота: современный схоласт Плантинга vs средневековый схоласт Аквинат.....	120
<i>С.В. Данько</i> Идея абсолюта в этике Витгенштейна. ....	133
<i>Д.А. Шамис</i> Людвиг Витгенштейн и зайцы. ....	144
<i>Г.А. Котенко</i> Парадокс Фитча и кризис антиреализма. ....	154

## **Философия языка и сознания**

**К.К. Мартынов**

Значение как проблема философии сознания у Дж. Сёрла..... 165

**Н.М. Гарнцева**

Эволюционистская концепция языка Д. Деннета..... 178

**В.В. Болатов**

К вопросу о скрытом гомункуле в современной философии сознания на примере проблемы акразии у Д. Деннета..... 191

**О.А. Бурукина**

Коннотация как культурная универсалия..... 197

## **Практическая философия**

**А.В. Марей**

Проступок – заблуждение – грех? О том, как одно этическое понятие стало правовым в эпоху Фернандо III..... 208

**Н.Е. Асламов**

Понятие «народный дух» в философии Ф.К. фон Савиньи и Г.Ф. Пухты..... 219

**Н.В. Катенина**

Правовая культура личности: дискурс о свободе в текстах Б.Н. Чичерина..... 231

**Р.В. Гуляев**

Революция и диктатура как инструменты демократии. Х. Арендт и К. Шмитт..... 240

**А.Д. Куманьков**

Теории справедливой войны в рамках современной политической философии..... 250

## **Культура, социум, история**

**А.А. Плешков**

Вечность как жизнь: понятие  $\text{AI}\Omega\text{N}$  в философии Плотина. .... 260

**А.В. Шалаева**

К топологии мифа. .... 271

**Н.И. Ищенко**

Проблема культуры в философии Х.Плеснера. .... 282

**Е.В. Рапопорт**

Дискурс конца истории в контексте других эсхатологических дискурсов культуры XX века..... 299

**Д.С. Бугаев**

Пространственная репрезентация социальной структуры во время культурно-массового мероприятия (концерта). .... 309

**А.И. Яптарова**

Фотографический образ как медиум социальной коммуникации..... 320

## Предисловие

Философия, язык, культура – эти понятия охватывают собой огромный пласт современных гуманитарных исследований. В некоторой части все они пересекаются, порождая сложные и глубокие проблемы, разрешением которых на протяжении многих веков было занято научное сообщество. Однако и сейчас эти проблемы не потеряли своей актуальности. Как и многие другие фундаментальные вопросы, они, даже получив ответ, со временем снова и снова настойчиво требуют новых ответов и новых решений.

Данный сборник подготовлен коллективом авторов, преимущественно состоящим из аспирантов и преподавателей факультета философии Высшей Школы Экономики, а также наших коллег из других ведущих российских университетов. Подробная информация о каждом из авторов представлена в конце его статьи.

Сборник состоит из пяти частей, каждая из которых охватывает определенный комплекс взаимосвязанных вопросов.

В первой части – «Феноменология и герменевтика» – А.Ю. Апаева показывает, как и почему герменевтические поиски сущности языка Хайдеггером завершаются обнаружением этой сущности в языке поэзии. А.А. Шиян на материале знаменитого труда Гадамера «Истина и метод» указывает на возможность двоякого прочтения понятия герменевтического опыта: с одной стороны, как лингвистического, с другой – как сохраняющего внелингвистическую компоненту. В статье А.С. Детистовой раскрывается подход Гуссерля к воображению, различению им понятий «воображение» и «восприятие». Как интерсубъективность оказывается ключом к конструированию представления о внешней реальности, возможностью взаимодействия с «другими» развернуто продемонстрировано в статье Е.В. Потюковой. В работе Т.М. Рябушкиной «Саморефлексивность субъекта и поиск “самих вещей”» автор, противопоставив традиции Декарта и Хайдеггера, стремится продемонстрировать, что ни одна из них не удовлетворяет полностью желанию выйти непосредственно к «самим вещам». В.В. Селивёрстов в своей статье о теории предметов Алексиуса Майнонга исследует становления и значение этой теории в

контексте дискуссий в австрийской философии XIX в., а также её критику со стороны Рассела. Статья «Структура сознания в “Йога-сутрах” Паганджали и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля» Н.В. Шумковой посвящена сравнению двух указанных концепций: подробно рассмотрены сходства и различия подходов к эпистемологии и понятию сознания.

Во второй части – «Логика, семантика, онтология» – представлены в основном работы, связанные с логическим анализом языка. Статья А.С. Бобровой посвящена изучению проблемы отрицания в процессе языкового взаимодействия, рассмотренного на материале семинарских занятий со студентами по теме «Силлогистика». Т.А. Шиян в своей статье «Скобки в математике: логико-семиотический анализ» проводит тщательнейшее исследование значения и употребления различных видов скобок в математических текстах, демонстрируя, насколько сложные семантические и прагматические нюансы несут в себе эти привычные нам технические символы. Статья В.В. Долгорукова «Экспликация схоластических диспутов с предписанием (*disputatio de obligationibus*) средствами логической прагматики» рассматривает пути восстановления структуры и задач схоластических споров, возможность перевода понятий на язык современных логических теорий, в частности – теоретико-модельной и теоретико-игровой семантик. Неустраняемые различия между подходами к прослеживанию индивидов через возможные миры в концепциях Хинтикки и Крипке устанавливает Н.Л. Бутовский в работе «Сравнение жестких десигнаторов и индивидуализирующих функций». О проблемах перевода на язык современной логики такого понятия как «божественная простота» идет речь в статье Ю.В. Горбатовой «Такая непростая божественная простота». В статье С.В. Данько «Идея абсолюта в этике Витгенштейна» обосновывается тезис о том, что философская проблема «подлинной реальности» (или «абсолютной истины») должна исчезать, а не решаться, поскольку имеет этический смысл, относясь при этом к невыразимой области абсолютного. Д.А. Шамис, задавшись вопросом «Может ли заяц варить щи?», если смотреть на мир глазами Витгенштейна, дает ответ на этот вопрос в своей статье «Витгенштейн и зайцы». В работе «Парадокс Фитча и кризис антиреализма» Г.А. Котенко дает не только развернутый анализ самого парадокса и проблем,

которые он вызывает, но и указывает несколько возможных подходов к его разрешению.

Третья часть – «Философия языка и сознания» – посвящена наиболее интенсивно разрабатываемым темам современной аналитической философии. К.К. Мартынов в статье «Значение как проблема философии сознания у Джона Сёрла» рассматривает обращение Сёрла к теории значения от теории речевых актов как естественное следствие противоречивости традиционной теории значения, ведущей свое историко от Фреге. Глубокий и интересный анализ неодарвинистской концепции языка Д. Деннета разворачивает в работе Н.М. Гарнцева, затрагивая в том числе и теорию «мемов», идущую от Р. Доукинса. Обсуждение идей бостонского философа продолжает в своей статье «К вопросу о скрытом гомункуле в современной философии сознания на примере проблемы акразии у Д. Деннета» В.В. Болатов, распространяя действие «аргумента гомункула» с когнитивной сферы также и на сферу деятельности. Коннотации как универсальному атрибуту человеческого мышления и языка посвящена работа О.А. Бурукиной.

В четвертой части – «Практическая философия» – собраны статьи по одному из самых древних, но вечно актуальных направлений философии. В статье А.В. Мареев «Проступок – заблуждение – грех? О том, как одно этическое понятие стало правовым в эпоху Фернандо III» подробно исследуется возникновение и эволюция понятия *yerro*, имеющего более этические, чем правовые характеристики. Исследованию эволюции другого интереснейшего понятия – «народный дух» – в трудах представителей немецкой исторической школы права посвящена статья Н.Е. Асламова. И снова об одном важнейшем понятии практической философии – на этот раз о понятии свободы, – повествует статья Н.В. Катениной «Правовая культура личности: дискурс о свободе в текстах Б.Н. Чичерина». В статье, посвященной исследованию революции и диктатуры как инструментов демократии, Р.В. Гуляев рассматривает концепции Х. Арендт и К. Шмитта. Несмотря на то, что Арендт исходит в первую очередь из понятия свободы, а Шмитт – из понятия порядка, оба они, по мнению автора, в первую очередь исходят все же из проблематики естественного права. Продолжая тему естественного права с одной стороны, и тему фи-

лософского наследия К. Шмитта с другой, А.Д. Куманьков в статье «Теории справедливой войны в рамках современной политической философии» рассматривает развитие основных направлений философии войны.

В пятой части – «Культура, социум, история» – собраны работы, посвященные в первую очередь современным культурологическим исследованиям, но не лишённые, тем не менее, исторических реминисценций. А.А. Плешков в статье «Вечность как жизнь: понятие  $\text{AIΩN}$  в философии Плотина» проводит тщательный анализ крайне многозначного термина «αἰών». Своеобразное введение в топологию мифа предлагает в своей статье А.В. Шалаева, показывая, что место мифа не трансцендентно, а имманентно ему самому, что оно есть не количественное, а качественное его определение, некий способ осуществления сущего в нем. Детальному и разностороннему исследованию подвергнута концепция культуры Х. Плеснера в работе Н.И. Ищенко, которая демонстрирует, как старым схемам противостояния культурного и животного бытия немецкий философ противопоставляет идею совпадения закрытости окружающей среды животного и открытости человеческого мира в эксцентрическом существовании человека. Статья Е.В. Рапопорт посвящена обзору наиболее ярких и значимых для XX века концепций, несущих в себе в той или иной степени эсхатологический мотив, – прежде всего, речь идет, конечно, о постмодернистском дискурсе. Подробное описание атмосферы и духа современного молодежного культурного мероприятия представляет собой статья Д.С. Бугаева «Пространственная репрезентация социальной структуры во время культурно-массового мероприятия (концерта)». Подходы к пониманию фотографического образа в концепциях Байленхоффа и Флоссера представляет собой работа А.И. Яппаровой «Фотографический образ как медиум социальной коммуникации».

Сборник адресован философам, культурологам, а также всем, кто интересуется современной проблематикой гуманитарных наук.

*Горбатова Ю.В.*



# Феноменология и герменевтика

А.Ю. Апаева

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА М. ХАЙДЕГГЕРА

*Martin Heidegger's thinking of the being of language is revealed in this article. His philosophical thought after "the turn" has been under the strong influence of the poetry, and mainly of the poetry of F. Hölderlin. The poetry is the saga of Being. Being is firstly discovered phenomenologically, and then It is interpreted hermeneutically. So the poetical language is the central theme of this paper. At the beginning the unique features of Heidegger's language is observed, then the phenomenology as Heidegger's method of the language is described, and, finally, the essence of the language through poetry's being is considered. In conclusion we return to the nature of Heidegger's language and draw attention on his ground thinking.*

**Ключевые слова:** язык, поэзия, бытие, феноменология, герменевтика

**Keywords:** language, poetry, being, phenomenology, hermeneutics

### Введение

В статье проведены некоторые важные линии, прочерчивающие основные контуры понимания языка Мартином Хайдеггером. Прежде всего, обрисована структура и дана формальная характеристика самого хайдеггеровского языка. Затем рассмотрено то понятие феноменологии как метода, которое Хайдеггер выводит в своем труде «Бытие и время». И наконец, показано, как сама искомая Хайдеггером сущность языка, искомая герменевтически, выводится из существа поэзии. Суще-

ство самой поэзии – это сущность слова, которое становится аллегорией или символом.

### Язык М. Хайдеггера

Хайдеггер пишет о поэзии, о языке как прапоэзии и сам создает неповторимый философско-поэтический язык. З.Н. Зайцева называет его не иначе как «хайдеггеровский язык» [6, с. 165]. Хайдеггер пытается помыслить каждое слово, поэтому он работает со словом как скульптор с камнем, тщательно его обтачивая, а не использует его лишь в качестве рабочего материала так, как строитель использует кирпичи.

Философ совершает деструкцию, то есть он разрушает привычные понятия до неразложимых элементов, тем самым высвечивая внутреннюю структуру понятий. А познав то внутреннее, что образует понятие, он снова его конструирует, облекая в оболочку новых, подлинных смыслов. Он ищет подлинные слова и отбрасывает те, что не могут быть подлинными, а подлинными не могут быть слова ускоряющегося технического прогресса. Ускорение сродни уменьшению, истощению, оно противоположно плавному раскрытию всех свойств сущности, стремящейся к полноте бытия.

Рациональное мышление, по его мнению, не способно к постижению вещей, их «что» бытия. Рациональное мышление видит лишь внешнее вещи, не постигая их внутреннего. Широкое и пустое понятие человек Хайдеггер заменяет понятием *Dasein* - здесь-бытие или присутствие, - которое открывает снова то подлинное и сокровенное, что уже давно было утрачено в европейском мышлении.

Мир – это раскинувшееся сущее (*Seindes*), которое определяется через бытие. «Сущее – это Кто (экзистенция) или Что (наличность в самом широком смысле)» [6, с. 171]. От самого близкого к самому далекому и от самого далекого к самому близкому – от бытия человека к смыслу бытия и от смысла бытия к бытию человека – большой герменевтический круг, совершаемый Хайдеггером. Бытие он истолковывает из времени. Человек бытийствует - бытие временится. Время мирует – мир бытийствует. Человек экзистирует в мире, который ждет чело-

веческой заботы. Заглядывая вперед, заглядывая в смерть, человек постигает настоящее и по-новому открывает прошлое. Так он входит в подлинное бытие.

В аналитике бытия Хайдеггера все понятия могут быть подразделены на экзистенциалы, характеризующие бытие человека в мире, и категории, характеризующие мир вещей. Хайдеггер различает подлинный язык (*die Sage*) в отличие от неподлинного или обыденного (*das Gerede*). Язык получает экзистенциально-онтологический статус в речи.

З.Н. Зайцева, исследуя семантико-синтаксические особенности языка Хайдеггера, отмечает следующие черты хайдеггеровского языка: повторяемость особо важных слов и выражений, антиномии или «гераклитизмы» (влияние греческих текстов), тавтологичность (как «сочетание, в котором даны существительное и глагол родственного этимологического значения» [6, с. 167]), герменевтические круги. Герменевтические круги позволяют самостоятельно приближаться к пониманию любого понятия, а не брать его готовые шаблонные значения. Примером может служить следующий круг: исток творения – искусство, исток искусства – истина, исток истины – сущность, исток сущности – творение [5, с. 83] Уникальность философского языка – и в особом использовании знаков препинания, так особым приемом Хайдеггера является дефис в середине слова, который помогает по-новому воссоздать структуру слова, распознать его первоначальные этимологические связи.

### **Феноменологический метод М. Хайдеггера**

Предварительно опишем то предварительное понятие феноменологии, которое дает Хайдеггер в первых главах «Бытия и времени». Это предпонятие получается из связи двух понятий, непосредственно составляющих понятие феноменологии: феномена и логоса.

Существо понятия феноменология определяется ее формальной причиной как метода философии. Как формальный метод, феноменология проникает в содержание понятий, показывая «как» они образуются и развиваются.

Слово феноменология образовано из двух слов – феномен и логос. Слова феномен и логос образованы с греческих слов φαίνόμενον и λόγος соответственно.

Не слишком углубляясь в этимологию слова φαίνόμενον, представим его основное значение как то, «что показывает себя, самокажущее, очевидное» [4, с. 28]. Феномены (Φαινόμενα) как в целом сущее (τὰ ὄντα) «суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет» [4, с. 28].

Феномен как «само-по-себе-себя-кажущее» следует отличать от феномена как «выглядящее так словно» [4, с. 28]. Это два противоположных значения слова феномен: истинное казание себя и ложное казание себя. Но ложное казание себя не есть лишение себя истинной сущности, но лишь ее утаивание и показ иной сущности, то есть пустая кажимость, а не казание по сути. Значение феномена как кажимости, следовательно, имеет двойное дно, это второе дно есть первое и основное значение феномена как очевидности.

Основным значением слова логос является речь. Мысля λόγος как δηλοῦν, мы мыслим речь как ведение увиденным или еще видимым. Речь служит бытию, если она ἀποφαίνεται («дает чему-то видеться» [4, с. 32]). В видении сущее получает свое подлинное бытийное единство. Это со-бытийное единство как синтез (σύνθεσις), создаваемый в речи, есть вторая важная сторона бытия речи как речи, есть ее форма. Истинность как речи определяется не понятием соответствия, но понятием непотаенности (ἀλήθεια). Сущее должно войти в пространство непотаенности, что позволит речи стать видением этого события непотаенности, которое прежде чем оформиться в речи, должно стать достоянием чувства (αἴσθησις). Логос тогда становится вниманием или внятием (νοεῖν) первоначально прочувствованного сущего. Так наше первоначальное определение логоса расширяется до значения умной речи.

Теперь необходимо связать разобранные два понятия феномен и логос и дать общее определение понятию феноменология. Если речь (λόγος) мы условились, прежде всего, понимать как речение (λέγειν), речение как видение, а феномен (φαίνόμενον) как само-по-себе-кажущее, то феноменологию

тогда следует понимать как «*αποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*»: дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [4, с. 34].

Бытие сущего складывается из двух дополняющих друг друга модусов – потаенности и казания. Феноменология как определенный подход к вещам есть схватывание их существа, скрытого в их сущности. То, что себя кажет, редко есть полная и абсолютное казание себя, ибо казание фундировано на скрытом. Вот это скрытое, что еще лежит под определенным казанием себя вещи, и есть подлинный предмет феноменологии.

Вещь может быть полностью скрыта от глаз, тогда задачей феноменологии становится открытие этой вещи как совершенно новой, если она никогда не была достоянием понимающего видения людей, или как ее возрождение в былом величии, если она в какое-то время исчезла из поля внимания людей. Вещь может быть частично скрыта от глаз или ее видимость может быть искажена, тогда феноменология занимается освещением скрытой части сущего в первом случае и приведением ее в свойственное ей состояние или исправлением и улучшением ее вида во втором случае. Попав в поле феноменологического разыскания и феноменологической обработки, вещи на выходе становятся феноменами, дело с которыми в дальнейшем ведет онтология. Феноменология как метод дескриптивного схватывания бытия вещей есть фундамент онтологии. Как фундаментальная онтология феноменология «имеет темой онтологически-онтическое особенное сущее, присутствие», и, основываясь на данной теме, решает «вопрос о смысле бытия вообще» [4, с. 37].

Само существо метода феноменологии имеет характер герменевтики (*ἐρμηνεύειν*) бытия присутствия (или здесь-бытия). Присутствие есть полнота осуществленного бытия. Сущее присутствует в той мере, в какой оно бытийствует или экзистирует. Феноменология у Хайдеггера есть, таким образом, не просто онтология, но онтология и герменевтика, смысл последней определяется «аналитикой экзистенциальности экзистенции» [4, с. 38]. Экзистенция сущего есть всегда транс-

цендирование как выход из действительности к возможностям и обратное к ней возвращение к обретению подлинного бытия в настоящем моменте.

Феноменология – метод обретения истины бытия сущего в его подлинном казании, основанного, главным образом, на непотаенности, но расширенного трансцендентальным методом. И такая феноменология есть абсолютная возможность.

Петер Травни, современный исследователь Хайдеггера и издатель его сочинений, объединяя два философских подхода, называет метод Хайдеггера методом феноменологической герменевтики. Оба подхода к реальности, как феноменология, так и герменевтика «выступают методами правильной постановки философских вопросов и получения на них ответов» [8, S. 20].

### Поэтическая герменевтика М. Хайдеггера

Герменевтика – это та формальная первопричина как начало и цель, связующая и организующая все творческие искания Хайдеггера после так называемого «поворота» от метафизики к языку [3, с. 94-105]. Все прежние метафизические проблемы переносятся в поле языка и там разрешаются. Но язык находит свое естественное существование в поэзии, следовательно, и вся запредельная миру метафизика должна быть осмыслена только через поэзию.

Первое слово бытия – это слово поэтическое. Сущность языка – это тайна, которая открывается как поэзия, миф, сказка. Фантазия погружается в сокровенную и священную область бытия и заимствует оттуда то, что позволяет увидеть и открыть здесь-сущее в сиянии того тайного. Слово призывает сущее. Схватывая самое существенное, поэт призывает вещь такой, какой она является по сути, а не по случайности. Существенное он схватывает в свете. Став близким, сущее входит в мир людей, который Хайдеггером мыслится как собрание четверицы – неба и земли, божеств и смертных. Так, «в золотом блеске светятся хлеб и вино», они «плоды земли и неба, посланные смертным божествами» [7, с. 16].

Хайдеггер снова, как и Платон, мыслит в стихии диалектики, в неразрывной связи чувственного мира с миром идеальным, в их взаимной цельности и отчуждающем разрыве. Совершить такое диалектическое восхождение к вершащейся истине, можно только снова непосредственно проникнув в сами существующие вещи этого мира, а не в их готовые определения и понятия, а если и берутся понятия, то так, что с ними предварительно совершается мыслительная редукция. И тогда понятия, разложенные до их исконных оснований, снова могут быть помыслены и пережиты в их соотнесенности к сущему.

Хайдеггер подходит к языку как к такому живому существу, которое имеет язык, чтобы самому рассказать о самом себе. Понятие заслоняет сознание от непосредственного созерцания бытия, поэтому на место традиционных метафизических понятий, Хайдеггер ставит поэтические выражения, которые в своей метафорической глубине снова проникают в существование, которое как самое существенное и есть исконное бытие. Слова поэзии пространны и длинны, это растянутая как сама протяженная материя мысль. В таком растяжении мысли, в таком ее облачении вещностью мира, воссоздается сама композиция мира, но в своей высветленной сущности.

В таинственный мир поэзии Хайдеггера вводит Гельдерлин. Хайдеггер выбирает именно его творчество, чтобы понять, что есть сущность поэзии, ибо как певец бытия он для Хайдеггера не только поэт из поэтов, но и «самый немецкий из немцев», [8, р. 131] — подлинный поэт немцев.

Философское толкование Хайдеггером гимна «*Wie wenn am Feiertage...*» Гельдерлина демонстрирует полноту примененного им герменевтического метода, который имеет характер аллегорического толкования. Метод аллегории применялся в александрийской школе для толкования библии, но Хайдеггер расширяет и обновляет аллегорезу поэтикой природы. Поэзия как переворачивание реальности средствами метафорики есть реализуемая или нереализуемая самонаправленность к глубинным аллегорическим смыслам.

В стихотворении истолкованию подлежит концепт природы. Истолкование начинается с возвращения к греческому

пониманию природы как вечно свершающегося открытия («*Das Offene*», «*Die Öffnung*»). Божественно-земная природа то раскрывается, то затворяется, но когда она раскрывается, она предстает в лучах света (*Lichtung*).

«Природа есть порождение изначального хаоса, и поэтому она древнее всякого отдельного сущего» [1, с. 99]. Как первосущее, природа обладает полнотой бытия. Полнота бытия состоит в единстве жизни и смерти, бодрости и сна, движения и покоя и других главенствующих бытийных антиномий. «Эта природа, как «небесный огонь» [1, с. 99], воплотилась в поэзии.

А.Л. Вольский в работе «М. Хайдеггер: герменевтика как поэзия» дает прекрасные примеры хайдеггеровского анализа языка, называя его метод «методом поэтической этимологии» [1, с. 95]. Приведем пример со словом *berucken*. Этимология этого слова от первоначального значения «затягивать сеть» (*rucken*) восходит к современному – «очаровывать». Хайдеггер, мысля через сложный синтез антиномий, сближает эти два значения через введение третьего: «очароваться (например, «красотой») – это (в соответствии с этимологией) попасться в сети» [1, с. 102]. Слово *entrucken* Хайдеггер мыслит также на стыке двух значений («погружаться в созерцание» и «отталкивать» [1, с. 102]). А связывая в единое целое («красота» как связующее третье становится тем самым событием, которое есть истинное присутствие) два противоположных по значению слова *berucken* и *entrucken*, раскрывается истина красоты как одновременно освобождающей и связывающей сущности.

Истина сущего Хайдеггером раскрывается феноменологически: сначала производится редукция понятия до первоначального смысла, затем отброшенные смыслы переосмысливаются, но уже в отношении к искомому смыслу. В конце получается, на первый взгляд, сложный синтез, но если приглядеться, то можно увидеть, что он сияет простой первоначальной красотой, и сияние это поэтическое.

Природа в видении Хайдеггера в гимне Гельдерлина сияет двумя яркими свечениями – свечением «святого хаоса» и «святого закона» [1, с. 103]. Святой хаос природы как самое исконное бытие рождает в себе действующее по закону сущее. Сущее природы встроено и пребывает в творческом произве-



дении хаоса. Хаос – это целое, в открытом пространстве которого становится возможным существование сущего как части. Хаос и закон связаны друг с другом диалектическим единством, воплощением которого и является природа.

Природа вечна, она пребывает в вечном пространстве и продолжается в вечном времени, поэтому она превышает не только видимого пространственно-временного мира, но и «превыше богов» [1, с. 105]. Доступ к природе как самой высокой «трансцендентности и имманентности» [1, с. 105] поэтому возможен только через высоко-тонкий поэтический символизм.

В работе «Исток художественного творения» Хайдеггер мыслит существо искусства в единстве противоположностей Мира и Земли. Так и существо языка, служащее основанием искусства, с необходимостью должно мыслиться диалектически через данные понятия. С. Зимовец, исследователь творчества философа, образно расчленяет язык на геологические пласты, подчеркивая земность мышления Хайдеггера. Эта земность преодолевается выводящей в свет силой мира. Каждый новый пласт языка, наслаиваясь на предыдущий, закрывает его для бытия. Тогда как ушедший в глубину языковой слой оказывается преданным забвению, верхний слой мирует. Сила мира проявляется не только в отображении видимого слоя земли, но и во вскрытии его глубинных слоев.

В «неметафизических», «а-субъективных», «детерриорализованных» и «бесконечных» [2, с. 80] построениях мыслительного языка Хайдеггера – символическая полнота. В заново конструируемых словах Хайдеггер пытается дать место невыразимому. Символ есть путь выхода к трансцендентному. Одним из таких символов у Хайдеггера являются медведи как символы полноты бытия (сон Хайдеггера о медведях, медведи Шварцвальда [2, с. 78]). Их молчаливый взгляд проникает в мышление Хайдеггера, и в языке они получают способность говорить. Медведи в мысли – это *Darstellung* (чистая презентация), в языке – *Vorstellung* (репрезентация). *Darstellung* есть подлинное бытие. Подлинное бытие принадлежит и ребенку. Ребенок есть то подлинное присутствие, в котором воплотилась полнота бытия только потому, что он пока словесно не

репрезентируем, он есть полная языковая возможность. Когда его бытие войдет в язык, он будет обладать языковой репрезентацией собственного бытия, но не бытием самим по себе в чистом самостоянии, которое только возможно в мыслительной поглощенности, в предъязыковом событии. Язык делает знанием это событие присутствия в подлинном здесь и сейчас.

### Заключение

Необычность языка М. Хайдеггера объяснилась нам благодаря знакомству с его основным философским методом, а именно феноменологией. Его феноменологический метод, существенно удаляясь от феноменологического метода его учителя Э. Гуссерля, сближается с герменевтикой понимания В. Дильтея. Близость к поэтическому мышлению сближает его с философствующими поэтами, но от этого он не становится поэтом. Он остается философом, вводя поэзию в рамки философского дискурса. Его феноменологический метод расширяется до поэтической герменевтики, который наглядно представлен на примере его анализа стихотворения Гельдерлина «Как в праздник», существенным в котором является концепт природы.

Введя наше мышление в герменевтический круг, мы снова возвратились к началу, но уже с опытом пройденного пути. В конце доклада мы еще раз подчеркнули существенное свойство хайдеггеровского мышления – его земность, и выявили структуру выстраиваемого им языка по аналогии со структурой геологических пластов.

### Литература

1. *Вольский А.Л.* Хайдеггер: герменевтика как поэзия. // Известия Российского педагогического университета имени А. И. Герцена №9 (46): Общественные и гуманитарные науки. СПб., 2007, С. 94-107.
2. *Зимовец С.* Хайдеггер и медведи // Коллаж-2: социально-философский и философско-антропологический альманах. М., 1999, С. 78-82.

3. *Фалев Б.В.* Герменевтический метод М. Хайдеггера в применении к стихотворению Стефана Георге «Слово». // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №1. 1997, С. 94-105.
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб., 2006.
5. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М., 2008.
6. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Сборник: пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. М., 1991.
7. *Хайдеггер М.* Язык. СПб., 1991.
8. *Trawny P. Martin Heidegger.* Campus Verlag. Frankfurt/New York, 2003.

*Сведения об авторе: Апаева Алёна Юрьевна, факультет философии НИУ ВШЭ, аспирантка.*

А.А. Шиян  
**ЯЗЫК И ОПЫТ: ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ  
ГЕРМЕНЕВТИКИ ГАДАМЕРА**

**Методические рекомендации к изучению работы  
Г.-Х. Гадамера "Истина и метод"**

*The central point of the article is a conception of hermeneutic experience as it's presented in Gadamer's work «The Truth and the Method». Author of the paper assert, that it is possible in Gadamer's work reveal two quite opposite conceptions of a hermeneutic experience: linguistic hermeneutic experience and another, which has also necessary non-linguistic component. In the paper it is analyzing and confronting these two conceptions of hermeneutic experience, it is showing the problems and perspectives of development of these conceptions.*

**Ключевые слова:** герменевтический опыт, понимание, язык  
**Keywords:** hermeneutic experience, comprehension, language

В центре внимания «Истины и метода» стоит феномен герменевтического понимания. Для Гадамера феномен понимания имеет всеобщую значимость, так как является основной чертой культуры, а понимание имеет дело с основными отношениями человеческой жизни. Соответственно, главной задачей «Истины и метода» является определение универсальной природы понимания.

Своеобразие гадамеровского подхода к пониманию состоит в том, что понимание рассматривается как особый герменевтический опыт. Почему именно опыт?

Опыт часто подразумевает нечто свершившееся. Использование для характеристики герменевтики понятия опыта, а не познания, указывает на то, что понимание уже не раз случалось в жизни людей. Задача герменевтики состоит в выявлении того, благодаря чему опыт понимания был возможен. Га-

дамер пытается условия возможности понимания тематизировать и эксплицировать.

Однако Гадамер не всегда удерживается в парадигме исследования уже данного в опыте. Порой он рассматривает герменевтику как опыт, который надо осуществить, чтобы достигнуть подлинного понимания. Тогда понятие «опыт» используется как в выражениях «познать на опыте», «опытно что-либо обнаружить или открыть». Однако и в этом случае для Гадамера главное показать, что речь ни в коем случае не идет о строгом методе. Здесь понятие опыта подчеркивает непроизвольный и свободный характер понимания. Герменевтический опыт представляет событие непроизвольной встречи с истиной, встречи, которая вовсе не гарантирована последовательностью выполнения определенных шагов. Истина при этом понимается не классическим образом (как соответствие представлений и вещей или как логическая строгость высказываний), а скорее в духе Хайдеггера: как открытость бытия.

В гадамеровском рассмотрении герменевтического опыта условно можно выделить три аспекта. Первый аспект касается условий герменевтического опыта, любого опыта понимания вообще. Второй аспект касается оценки Гадамером этих условий. Эта оценка осуществляется Гадамером с точки зрения различения, явно не формулированного, но постоянно подразумеваемого, между подлинным (иногда Гадамер использует выражение «герменевтически воспитанное сознание» [3, с. 321]) и неподлинным опытом понимания. Третий аспект развивает мысли Гадамера о том, каким должен быть этот подлинный опыт понимания, опыт, которого, возможно, никогда еще не было. Однако сам переход от анализа данного герменевтического опыта к анализу должного опыта Гадамером часто не тематизируется и не фиксируется в явном виде, поэтому не всегда можно однозначно различить идет речь о наличном или же о должном опыте. В дальнейшем изложении я предлагаю один из возможных вариантов этого различения.

Гадамер вводит понятие герменевтического опыта и рассматривает его основные признаки во второй части, в главе «Основные черты герменевтического опыта». Рассмотрение герменевтического опыта Гадамер продолжает также в третьей

части «Истины и метода» – «Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка». Гадамер подчеркивает, что язык является средой герменевтического опыта, его важнейшей и неотъемлемой чертой. «Опыт нельзя представить себе, – пишет Гадамер, – как поначалу бессловесный опыт, который лишь впоследствии, получив наименование, делается предметом рефлексии, как бы путем подведения под всеобщность слова. Напротив, частью самого опыта является то, что он ищет и находит слова, его выражающие» [3, с. 484].

Первоначально создается впечатление, что к уже рассмотренным особенностям герменевтического опыта добавляется еще одна – языковой характер этого опыта, которой в силу ее особой важности и универсальной функции Гадамер отводит отдельную часть.

В действительности, это не так. Мы считаем, что в «Истине и методе» можно выделить два принципиально разных понимания (представления) герменевтического опыта, хотя сам Гадамер и не фиксирует на этом свое внимание. Условно их можно охарактеризовать так: языковой герменевтический опыт, в отношении которого Гадамер утверждает о «принципиальном первенстве языкового момента» [3, с. 467] (этот опыт представлен в 3-ей части «Истины и метода» – «Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка»), и герменевтический опыт, который наряду с языковым моментом несет в себе также существенную и необходимую внеязыковую составляющую (о таком опыте речь идет, в основном, во 2-ой части «Истины и метода» – «Распространение вопроса об истине на понимание в науках о духе»). В этом случае Гадамер допускает различие понимания и языкового истолкования и называет истолкование эксплицитной (то есть языковой) формой понимания [3, с. 464]. Далее мы попытаемся провести сравнительный анализ этих двух типов понимания герменевтического опыта.

Определяющими для обоих типов чертами герменевтического опыта являются следующие моменты, имеющиеся в любом опыте понимания: предпонимание, открытость сущего, конечность человеческого существования, диалогический характер опыта в виде беседы, понимание опыта как процесса

получения нового знания. Однако эти моменты получают разную конкретизацию и толкования в каждом из двух типов опыта.

В главе «Основные черты герменевтического опыта» Гадамер, исходя из введенных Хайдеггером структур предпонимания и открытости сущего, осуществляет следующий принципиальный для него вывод. «Герменевтически воспитанное сознание» должно быть открыто к чужому мнению, как и кем бы оно ни было выражено: другим человеком или написанным текстом, в личном разговоре или в голосе исторической традиции. Гадамер подчеркивает, что эта восприимчивость не означает самоуничтожения, но включает в себя также открытость к собственным пред-мнениям и пред-суждениям [3, с. 320-321]. Гадамер полагает, что истолкователь должен сначала свои пред-мнения подвергнуть проверке, отделить случайные от необходимо обусловленных, в соответствии с которыми должно быть приведено Чужое мнение.

Далее Гадамер пытается обосновать этот тезис.

Прежде всего, Гадамер предпринимает переосмысление понятия предрассудков, которые определяют наше понимание. Гадамер исходит из того, что мы как конечные существа всегда находимся внутри определенной исторической традиции, которая обуславливает наши предрассудки. Вводя понятие «история воздействия» Гадамер подчеркивает, что мы не только всегда уже включены в историческую традицию, но и постоянно находимся под действенным воздействием этой исторической традиции. Предрассудки, которые определяются традицией, Гадамер называет продуктивными предрассудками и отделяет их от предрассудков, которые только мешают пониманию. Осознание и выявление продуктивных предрассудков и отбрасывания всех остальных является необходимым требованием подлинно герменевтического опыта. Гадамер пишет, что такое разделение должно осуществляться в процессе самого понимания и герменевтике следует поставить вопрос как оно должно происходить. [3, с. 350].

Хотелось бы заметить, что Гадамер во 2-ой части в учении о предрассудках движется вполне в русле феноменологической традиции. Так же как Гуссерль при рассмотрении уже

осуществленного опыта сознания и Хайдеггер при анализе опыта повседневного обращения с вещами, Гадамер исследует уже свершившийся герменевтический опыт понимания. Аналогию можно продолжить дальше: гуссерлевской редукции у Гадамера соответствует требование отбросить непродуктивные предрассудки понимания. Однако предрассудки у Гадамера не ограничиваются, в отличие от Гуссерля, только положениями наук и религии, а касаются нашей конкретной повседневной исторической ситуации понимания. Кроме того, можно сказать, что Гадамер развивает и уточняет теорию феноменологической редукции путем обоснования тезиса о невозможности отбрасывания всех предрассудков и необходимости осознания тех, которые служат подлинному пониманию. Мысль о невозможности полной редукции также была не чужда Гуссерлю, однако Гадамер выводит ее на первый план.

В случае языкового герменевтического опыта Гадамер иначе работает с предрассудками. В отличие от герменевтического опыта, представленного во 2-ой части, который подразумевает рефлексивную позицию интерпретатора, анализирующего свою конкретную историческую ситуацию, другой тип герменевтического опыта – языковой герменевтический опыт – исключает любую рефлекссию. Да, этот опыт тоже протекает под воздействием традиции и конкретной герменевтической ситуации. Но здесь язык сам выражает эту обусловленность в своих понятиях и сам с ней справляется в последующих толкованиях. «Понятия, которыми мы пользуемся при толковании, вообще не тематизируются в понимании в качестве таковых. Их назначение – скорее исчезнуть, растворившись в том, чему они, толкуя, позволили заговорить. Парадоксальным образом истолкование правильно тогда, когда оно способно к подобному исчезновению» [3, с. 463]. Никаких рефлексивных усилий для фиксации своей позиции не нужно, главное – слушание «самого дела» и язык все сделает сам, то есть в языке «самого дела» неязыковой неосознанный момент герменевтического опыта сам найдет свое выражение. Более того, Гадамер даже подчеркивает принципиально нерефлексивный характер языкового герменевтического опыта, заме-



чая, что «язык не является продуктом рефлектирующего мышления» [3, с. 520].

Следующим этапом конкретизации положения о собственной открытости к преданию во второй части «Истины и метода» является признание аппликативного характера понимания. Гадамер утверждает, что понимание общего смысла текста, закона и т. д. всегда осуществляется в конкретной ситуации, которая вынуждает нас обратиться к данному источнику. Чтобы понимание состоялось необходимо осознать эту ситуацию и мотивы, которые вынуждают нас к пониманию.

В языковом герменевтическом опыте конкретность ситуации выражается в конкретности языкового смысла, то есть в соотношении смысла с конкретной ситуацией и с Я, которое смысл понимает, а «не, скажем, в реконструкции того «Я», которому принадлежит первоначальное смысло-разумение» [3, с. 547]. Толкующее слово не просто воспроизводит словарь и язык толкуемого текста, не просто повторяет то, что в нем сказано, но творчески переосмысляет предание на своем языке, используя свои понятия.

Еще раз требование осознания традиции, в которую включен интерпретатор, и конкретной ситуации понимания обосновывается во второй части «Истины и метода», в главе, посвященной описанию сущности опыта вообще и герменевтического опыта в частности. Гадамер вслед за Гегелем, Гуссерлем и Хайдеггером понимает опыт как открытие нового знания и перечеркивание старого. Опыт предполагает многочисленные разочарования и обманутые ожидания. Человек, живущий в истории, постоянно убеждается, что ничего не повторяется. Поэтому, подлинный опыт, по Гадамеру, это часть исторической сущности человека. И эту включенность в историю, как показывает Гадамер на примере «Эсхила», человек осознает как собственную конечность. Поэтому любой опыт, в том числе и герменевтический, учит человека признанию действительности, признанию того, что есть на самом деле вокруг него и в чем он живет. То есть, здесь Гадамер показывает, что основное условие герменевтического опыта – осознание традиции и конкретной ситуации, в которые включен интерпре-

татор, – вытекает из сущности опыта как такового и поэтому является необходимым.

Как видно из вышесказанного, Гадамер затрачивает немало усилий во второй части «Истины и метода» для рассмотрения позиции интерпретатора и обоснования необходимости ее осознания в ходе герменевтического опыта. Поэтому можно заключить, что основная черта герменевтического опыта, представленного во второй части «Истины и метода», является рефлексия интерпретатора над своей включенностью в традицию и над конкретной герменевтической ситуацией. Этот момент, как важнейший для герменевтики, также выделяют некоторые российские следователи творчества Гадамера [2, с. 89].

Для различия двух типов герменевтического опыта важно подчеркнуть, что ни ожидания, ни новый смысл, ни сам момент перечеркивания еще могут не быть выражены в языке, но это не мешает опыту осуществляться. В этом Гадамер также движется в феноменологической традиции, наследуя от Гуссерля и раннего Хайдеггера понимание опыта как внеязыкового процесса получения знания. На это обращает внимание Тенгели в своей книге «Опыт и выражение» [6, с. 181]. Именно эта несогласованность герменевтического опыта с нашими ожиданиями вызывает некий вопрос, определяющий герменевтический опыт. Вопрос является важнейшей составляющей сущности герменевтического опыта – беседы. Вопрос, как следует из гадамеровского рассмотрения герменевтического опыта во 2-ой части «Истины и метода», является результатом предшествующего внеязыкового опыта, точнее его обманутых ожиданий. Суть этого опыта – это характер вопросов и ответов. Герменевтика, по Гадамеру, это вступление в беседу с текстом [3, с. 433]. Весь текст должен быть понят как ответ на наше спрашивание. Искусством ведения беседы является диалектика, которая есть испытание чужого мнения, в ходе которого собеседник раскрывает полную силу, сказанного Другим.

Несколько иначе представлена беседа в 3-ей части «Истины и метода», где речь идет о языковом герменевтическом опыте. Проблема постановки вопроса отходит здесь на задний план и Гадамер описывает беседу скорее в духе Гегеля, как диалектическое движение языкового смысла. Для достижения

полноты смысла «с его всесторонними связями и отношениями» каждое толкование должно быть уравновешено его иным, то есть противоположным толкованием. Задача интерпретатора состоит в том, чтобы вслушаться в то, что говорит собеседник: «сами вещи», предание и т. д. Причем здесь «говорит» не обязательно означает с помощью произносимых слов. Сам язык в этом случае Гадамер понимает метафорически и говорит о языке вещей, языке, на котором говорят произведения искусства, и т. д. Именно это позволяет Гадамеру рассматривать опыт понимания произведений искусства в качестве языкового герменевтического опыта, сущность которого составляет игра.

Вслушивание в то, что говорят «сами вещи», в язык предания – есть главное условие языкового герменевтического опыта. Напомним, что основным условием герменевтического опыта во 2 части «Истины и метода», на котором сосредоточено основное внимание Гадамера, является рефлексия над позицией интерпретатора, над исторической традицией, в которую тот включен. В 3-ей же части, хотя Гадамер и пишет, что «тот, кто стремится понять текст, также должен кое от чего освободиться, а именно от связанных с его собственными пред-рассудками смыслоожиданий, как только они будут опровергнуты смыслом самого текста» [3, с. 537], он имеет ввиду не рефлексию собственной позиции интерпретатора, а лишь его внутреннюю настроенность на то, чтобы быть готовым к тому, что полученный смысл может быть отвергнут новым смыслом, который интерпретатор услышал в предании. Можно присоединиться к характеристике этой ситуации Анкерсмитом: «Хорошо все, что есть» [1, с. 322]. Это означает, что любое высказывание в ходе герменевтического опыта является истиной, но мы готовы от него отказаться, если увидим, что новое высказывание больше соответствует преданию или тексту. Опыт предстает как процесс, в котором негативность имеет продуктивный смысл. Этот процесс, который Гадамер называет спекулятивным, является потенциально бесконечным, то есть имеет реальное ограничение лишь конечностью человеческого существования. Но здесь это ограничение конечностью человеческой жизни не так уж и важно: в любом случае интерпрета-

тор должен быть настроен на бесконечный разговор, и тогда эта настроенность должна рассматриваться как условие возможности герменевтического опыта. Мы полагаем, что это требование несовместимо с тем типом герменевтического опыта, который Гадамер рассматривает во 2-ой части «Истины и метода». Там Гадамер убедительно показывает, что человек стремится что-то понять, всегда исходя из конкретной герменевтической ситуации. Это означает, что у него есть конкретные конечные цели и задачи понимания, то есть интерпретатор настроен на то, что в ходе понимания эти задачи будут хоть в какой-то степени решены. И это соответствует нашему реальному опыту: трудно вспомнить ситуацию, в который мы были бы настроены на бесконечное понимание. Настроенность на бесконечное понимание, по сути, означает забвение конкретной исторической ситуации и попытку переноса себя в некую область идеального разговора, который живет своей жизнью, не имеющей ничего общего с исторической жизнью интерпретатора. Освобождение от исторической ситуации невозможно, даже если мы ее не осознаем, мы всегда в ней находимся. Гадамеровское требование настроенности на бесконечный разговор является утопичным или, как минимум, трудно реализуемым. Реализация его возможна лишь в том случае, если интерпретатор настроен на сам процесс понимания как на некую отдельную реальность, а не на результат понимания.

Гадамер как бы предвидел упреки о внеисторическом пространстве герменевтического опыта и в качестве ответа на них выдвигает тезис о дополнительной нагрузке, которую несет герменевтический опыт. Он является *опытом в мире* (*Weltanschauung*<sup>1</sup>), в котором «обретает голос само сущее в том виде,

---

<sup>1</sup> Я предлагаю переводить *Weltanschauung* как опыт в мире, вместо принятого *опыт мира*. Основания для этого в том, что выражение *опыт мира* отсылает к миру как целому, который дан нам в опыте. Опыт мира как целого не является нечто само собой разумеющимся, к чему можно отсылать без комментариев, которых Гадамер не делает. Выражение опыт в мире является более понятным: можно

в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку» [3, с. 527]. В этой фразе выражение «само сущее» можно понимать как синоним понятию «бытия». Хотя сам интерес к бытию Гадамер перенял, скорее всего, от Хайдеггера, но в отличие от своего учителя, он не проводит явно различия между бытием и сущем и иногда употребляет понятие бытие не в Хайдеггеровском трудно выразимом смысле, а скорее понимает под ним нечто существующее, что дано нам в *опыте в мире*. Этому соответствуют его такие выражения «историческое бытие», «способ бытия произведений искусства» [3, с. 211, 344] и др.

Так языковой герменевтический опыт приобретает у Гадамера особый онтологический статус, который расширяет горизонт самого этого опыта. То есть это уже не только опыт понимания смысла вещей, событий, предания и т. д., но опыт понимания (точнее, слушания) бытия, опыт, в котором говорит бытие. И в этом Гадамер выступает против Хайдеггера, так как утверждает возможность неосознанного понимания бытия, то есть без экспликации понимания бытия как задачи.

С другой стороны, некий налет хайдеггеровской таинственности и мистики в слове бытие у Гадамера все-таки остается. В этой связи интересно проследить соотношение понятий «бытие» и «мир» в «Истине и методе». Иногда Гадамер употребляет понятия «мир» и «бытие» как взаимозаменяемые, однако понятие «мир» встречается в 3-ей части гораздо чаще и для Гадамера это означает, прежде всего, языковой мир. Нельзя сказать, что мир сначала существует, а потом находит свое выражение в языке. Мир изначально есть как языковой мир. Разделяет эти понятия знаменитая фраза Гадамера: «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [3, с. 548]. То есть, здесь Гадамер допускает, что не все бытие (в отличие от мира) дано нам в языке, а всегда остается в бытии что-то, что не поможет быть понятым и выраженным в языке. То есть, с одной стороны, в герменевтическом разговоре мы слышим голос бытия, но с другой стороны, полностью в языковом опыте понять бытие

---

предположить, что речь идет о любом опыте: повседневном, практическом и т. д., с который мы переживаем, живя в мире.

мы не можем. Поскольку бытие, по Гадамеру, вслед за Хайдеггером, всегда есть здесь-бытие, то есть бытие, как оно нам дано в конкретном опыте, который может быть и герменевтическим, то получается, что неязыковой герменевтический опыт Гадамер косвенно все-таки признает и в 3-ей части «Истины и метода».

Этот вопрос поможет нам прояснить «поздний» Гадамер. В разговоре с Риккардо Доттори (Riccardo Dottori), он обратил внимание на то, что мышление бытия это не его дело, скорее это ложная судьба западноевропейской метафизики. Мир, конкретнее, человеческий мир коммуникации, разговора, беседы, является делом философской герменевтики [3, с. 137]. И в этом случае возможности языка безграничны, так как язык уже содержит в себе возможность высказываний [5, с. 82]. Итак, основной сферой интересов «позднего» Гадамера становится языковой герменевтический опыт.

### Литература

1. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.
2. Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. Томск, 2009.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
4. Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Ricardo Dottori. Münste: Fink, 2002.
5. Gadamer H.-G. Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin, in: GW 10, 1995.
6. Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck. Dordbrecht, Springer, 2007.

*Сведения об авторе: Шиян Анна Александровна, к.ф.н., Центр феноменологической философии философского факультета РГГУ, доцент.*

А.С. Детистова  
**ФАНТАЗИЯ И СОЗНАНИЕ ОБРАЗА У Э. ГУССЕРЛЯ<sup>1</sup>**

*The Husserl's criticism against the theory of the representative consciousness causes its correction and construction of the true phenomenological theory of the phantasy and of the consciousness of image. One of the main task of our examination is to discover the relationship and the difference between the act of phantasy and the consciousness of image in the Husserl's reasoning.*

**Ключевые слова:** фантазия, сознание образа, восприятие, презентификация, презентация, модификация нейтральности

**Keywords:** *fantasy, consciousness of image, perception, presentification, presentation, modification of neutrality*

---

<sup>1</sup> Фантазия и сознание образа являются актами воображения, в которых мы воображаем и в которых нам дано воображаемое. В «Логических Исследованиях» термин «фантазия» (*die Phantasie*) и термин «воображение» (*die Einbildung*) используются как синонимы с оговоркой, что Гуссерль все же отдает предпочтение термину фантазии, чтобы дистанцироваться от психологистской традиции использования термина «воображение». Выражение же «сознание образа» является переводом-калькой немецкого «*das Bildbewußtsein*» и имеет свои недостатки, но вряд ли имеет альтернативу. Немецкое «*das Bild*» многозначно и в разных контекстах может обладать разными коннотациями. Русское слово «образ» в меньшей степени, чем немецкое «*das Bild*», родственное глаголу «*bilden*» (формировать, образовывать, создавать), но все же передает смысловое значение «образовывать, обрабатывать, давать вид» [3, с. 497], то есть представлять наглядно. По крайней мере, в контексте рассуждений Гуссерля мы должны исключить высокохудожественные коннотации понятия сознания образа. Под сознанием образа следует понимать воображаемый образ, представленный с помощью материального носителя («физический образ»), то есть образ, представленный наглядно и представляющий какой-либо действительный предмет. Оговоримся, что эстетическое созерцание является особым, частным случаем сознания образа.

Тексты Гуссерля, посвященные анализу фантазии и сознанию образа, нельзя отнести ни к систематическим, ни к центральным в феноменологии. У Гуссерля мы не находим магистральных работ, посвященных исключительно роли фантазии и сознанию образа в феноменологии, кроме курсов лекций и докладов различных лет с 1905 по 1924 гг., которые собраны в XXIII-ем томе «Собрания сочинений».

Гуссерлю удалось различить или, по крайней мере, заявить о необходимости четкого различения феномена воображения (фантазии и сознания образа) и восприятия. Начиная с Декарта вплоть до позитивизма XIX века, в философии господствовало одно мнение в отношении воображения, которое оказалось наиболее выраженным у Юма и во всей эмпирической традиции, что ощущения и образы фантазии тождественны, а значит, тождественна природа восприятия и воображения [8, р. 39]. Образ фантазии оказался спонтанным повторением ощущения или его копией, что изначально нейтрализует особенность воображения по отношению к нормальному восприятию. От Юма до Спенсера это различие заключалось лишь в интенсивности: если восприятие есть объединение актуальных и интенсивных ощущений, то в воображении участвуют не столь интенсивные копии этих ощущений, то есть образы. Гуссерль же пытается найти ту особенность воображения, которая обосновала бы его отличие по отношению к опыту восприятия в сущности самих актов, а не в их степени интенсивности. Далее мы увидим, что Гуссерль отказывается от теории представляющего сознания, содержащего внутренние представления или образы, в том числе и по причине невозможности построить на его основе самодостаточную теорию воображения.

В рамках критики предшествующей философской традиции и современных ему психологистских теорий Гуссерль неоднократно возвращается к опровержению модели представляющего сознания, в соответствии с которой деятельность сознания описывается теорией отражения или имманентно данных сознанию образов. Для Гуссерля очевидно, что теория внутренних или ментальных образов, рассматривающая пред-



ставление и любой другой акт как внутренний образ, подобный образу, запечатленному на фотографии, является несостоятельной по следующим основаниям. Во-первых, Гуссерль полагает теорию «ментальных образов» не выявляемой в феноменологическом опыте сознания и, во-вторых, демонстрирует ее логические противоречия, опровергающие эту гипотезу. Здесь нам важна не только сама критика представляющего сознания, но и гуссерлевские замечания к теории образа как таковой.

Гуссерль выявляет слабую сторону теории, а именно, он убежден, что образность вовсе не есть предикат [2, с. 393]. Быть образом чего-то, отсылать к объекту, образ которого представлен, – не то же самое, что быть круглым или зеленым. Для того, чтобы образ был понят как образ необходима деятельность сознания, а в рамках теории ментального образа это приводит к бесконечному регрессу производства образа образа и т. д. Здесь мы отметим важный для нас момент, что образ не может быть самопонятен, для своего «прочтения» ему не достаточно сходства с отображенной вещью, а нужна определенная работа сознания, условия которой мы должны прояснить. Иначе говоря, только настроенный зритель может увидеть то, образ чего представлен на картине [2, с. 396]. Или, обращаясь к гуссерлевской метафоре, образ относится к сознанию не так, как картина к комнате, в которой она выставлена, то есть внешним образом. Для понимания образа требуется соответствующий акт фантазии или эстетического созерцания, где понимание не дано нам без предварительной деятельности конституирующего сознания.

Согласно Гуссерлю, представление, как и любой другой акт, необходимо рассматривать в перспективе интенционального отношения к предмету, не нуждающегося во внутренней копии предмета. Сам термин «интенциональность» был воспринят Гуссерлем из философии Ф.Брентано. Однако у Брентано он сохранил некоторые эквивокции схоластической теории, из которой был заимствован [4]. Для средневековых схоластов интенциональность означает внутреннее, ментальное присутствие объекта в мысли, т. е. помимо существования реального объекта имеется существование его ментального

«двойника». Вслед за Brentano Гуссерль переопределяет термин интенциональности в соответствии с задачами феноменологии. Но если Brentano еще не совсем дистанцировался от схоластической традиции, используя такие двусмысленные формулировки в своей аргументации, как «имманентный объект», «ментальный объект» практически в качестве синонимов «интенционального объекта», то Гуссерль отказывается от подобной, еще схоластической, терминологии в пользу термина «интенциональный объект». Основатель феноменологии хочет показать, что не существует двух объектов (ментального, внутреннего, и реального, трансцендентного), но лишь один реальный предмет, на который направлено сознание, и в силу этой направленности сознания, этот объект рассматривается также в качестве «интенционального объекта». И в критике теории представляющего сознания, и в критике неверного понимания интенционального объекта Гуссерль хочет показать, что сознание имеет дело с одним интенциональным объектом, а не с двумя, трансцендентным объектом и его копией, образом, имманентным сознанию.

Возможно, именно критика теории образов, выявляющая невозможность самодостаточности акта воображения, послужила мотивацией для развертывания Гуссерлем собственной теории фантазии и сознания образа, разработанной с помощью интенционального анализа. Каждый из этих типов актов обладает особым интенциональным отношением к своему объекту, интенцией, определяющей его особенность как фантазии, сознания образа или как восприятия.

Итак, в отличие от предыдущих философских теорий стратегия Гуссерля заключается в сущностном разделении актов восприятия и актов фантазии. Если интенциональную структуру восприятия Гуссерль характеризует как презентацию (*Gegenwärtigung*), то интенциональную структуру фантазии как презентификацию (*Vergegenwärtigung*) [7, S. 85-87]. Презентация – это интенциональная структура нормального восприятия, где объект дан как действительно присутствующий в своем живом настоящем. Интенциональную структуру, делающую наглядным отсутствующее или не-являющееся, Гуссерль называет презентификацией или ре-презентацией.

Благодаря анализу времени и понятию импрессии (актуально переживаемого сейчас) во «Внутреннем сознании времени» философ обнаружил в акте фантазии темпоральную характеристику. А именно, фантазия, по аналогии с воспоминанием, получила статус презентификации или акта ре-презентирующего уже бывшее восприятие. Гуссерль подчеркивает, что фантазия является особой формой воспоминания, ре-презентацией прошлого или «явлением не-настоящего в настоящем» [7, S. 47]. Но это повторение изначального акта всегда неудачно, так как адекватность между актом воображения и тем, что в нем представлено, невозможна. Представленный объект отсутствует в реальности, время потеряно.

Проще говоря, в акте фантазии восприятие действительной реальности лишь ре-презентируется, и в этом своем удвоение характер реальности ускользает. В воображении нам дается только квазиреальность или реальность «как если бы» [7, S. 33]. Во-первых, этот характер квазивосприятия выражается в непостоянстве, неустойчивости, размытости, изменчивости образов фантазии. Во-вторых, образы фантазии никак не вписываются в поле действительных восприятий. Иначе говоря, акт восприятия и акт фантазии носят взаимоисключающий характер: когда мы фантазируем, мы не можем нормально воспринимать и наоборот [7, S. 49-50].

Гуссерль стремится отказаться от долгой метафизической традиции, в которой воображение описывается по образцу восприятия; он хочет показать, что объект дан различным способом в акте фантазии и восприятия.

Как и фантазия, сознание образа являет то, что отсутствует. Но, несмотря на видимое сходство, фантазию и сознание образа мы должны четко различать. В структуре сознания образа Гуссерль выделяет три момента: 1) восприятие материально-существующего изображения или физического носителя (это бумага, холст, гипсовая фигура и т.д.); 2) представляющий, воображаемый образ-объект, являющийся в акте сознания; 3) изображенный, или подразумеваемый через отношение сходства, сюжет или субъект образа. Все три составляющих этой довольно парадоксальной структуры необходимы друг другу для осуществления переживания образа.

Отношения и предметности в сознании образа даны не последовательно друг за другом: сначала восприятие, потом образ-объект и последним субъект. Парадоксальность и сложность структуры сознания образа заключается в том, что эти отношения и предметности выявляются друг в друге и посредством друг друга.

В отличие от фантазии в сознании образа мы обнаруживаем, помимо воображаемого образа и представленного сюжета, настоящее восприятие. Так, мы воспринимаем фотографию в качестве носителя образа как материальную вещь. Но в сознании образа этот реально существующая вещь не является подлинным интенциональным коррелятом или объектом данного интенционального акта. Созерцаемый образ не есть собственно эти линии и цвета. Образ дан нам только в воображении в трехмерном измерении, как будто «вживе», он и есть интенциональный объект. Однако нельзя недооценивать роль восприятия, именно оно является необходимым условием созерцания образа: образ может явиться не иначе, как через штрихи, цвета на бумаге, холсте или высеченные каменные формы. В акте созерцания образа мы имеем тот же комплекс ощущений, что и в восприятии, но то, что нам дано интенционально в акте восприятия и в сознании образа различно.

Здесь, наконец-то, мы подошли к моменту, когда можно выделить отличительную характеристику фантазии и сознания образа по отношению друг к другу и по отношению к восприятию. Сначала обратимся к различию фантазии и восприятия. В отличие от сознания образа, в фантазии мы не находим участия восприятия, в фантазии есть лишь чистое явление воображаемого. В фантазии внимание направлено не на что иное, как на наше собственное переживание, которое постфактум, то есть диахронически, мы проецируем в настоящее как квазивосприятие. Строго говоря, при представлении в фантазии некого цвета, у нас нет воображаемого образа цвета, который обозначает реальный цвет. Здесь имеет место только переживание, ре-презентирующее тот (уже прошлый) момент, когда мы воспринимали цвет, и это переживание и является интенциональным объектом, интерпретированным как квазивосприятие в фантазии. Отличие этого кваживос-

приятия от нормального восприятия в том, что квазивосприятие есть приведение прошлого переживания к настоящему, но настоящему не восприятия, а настоящему фантазии, воображаемому настоящему. Фантазия никогда не вписывается в горизонт нормальных восприятий (если речь не идет, конечно, об исключительных случаях, таких, как галлюцинация, например), а, значит, не вписывается и в само настоящее. Мы не можем одновременно жить в фантазии и в нормальном восприятии. Это две разные жизни сознания: необходимые друг другу, но параллельные без точек пересечения. Таким образом, переживание фантазии всегда происходит где-то по ту сторону от настоящего.

В отличие от чистой фантазии или воображения, о которых говорилось выше, сознание образа, во-первых, не является темпоральным феноменом. Во-вторых, его необходимым условием является восприятие. Как описывает Гуссерль, имеет место отношение «борьбы», оспаривания первенства между восприятием материального носителя образа и самим образом. Например, линии, изображенные на бумаге: в какой из моментов и по какой причине мы перестаем видеть нарисованные линии и начинаем видеть силуэт изображенного человека, вне зависимости нарисован он карандашом или красками? Здесь под образом понимается ни воспринимаемое чувственно, ни помысленное абстрактно, но нечто «медиальное», позволяющее нам адекватно постигнуть, «схватывать» или интерпретировать и то и другое в их неразрывной соотносительности, которая прослеживается в анализе интенциональной структуры образного сознания. Для Гуссерля, в приведенном примере с линией, это отношение чувственно воспринимаемого и образного есть, в некоторой степени, оспаривание первенства («*der Widerstreit*» [7, S. 45-48]), но в то же время это отношение противостояния является также неразрешимым, где две его составляющие, восприятие материального объекта и видение образа, неотделимы друг от друга. Восприятие и образное сознание составляют единство, которое удерживает связь с окружающим, данным в нормальном восприятии, миром. Поворот внимания на сознание образа не влечет за собой полное погружение сознания в мир ирреальности, но всегда

связан с нормально воспринимаемой реальностью окружающего мира. Гуссерль делает вывод, что сознание образа возможно как модификация чувственного содержания акта восприятия посредством характера воображения. Таким образом, одержит ли в этой «борьбе», как метафорично выражается Гуссерль, победу восприятие или образ, зависит от направленности внимания сознания. Именно по этой причине мы не вправе полностью отнести сознание образа ни к актам презентификации, ни к актам презентации.

Конституирование ирреальности как в акте фантазии, так и в сознании образа возможно еще и благодаря модификации нейтральности. Модификация нейтральности есть изменение качества акта, трансформация полагающего действительность характера акта в нейтральность по отношению к существованию и не существованию. Как подчеркивает Гуссерль, не следует путать модификацию нейтральности и модальность отрицающих существование актов. Непологающие акты, то есть акты, отрицающие действительное существование, относятся все же к доклическим актам, так как их отрицание существования есть все же некое утверждение о типе существования. Отрицание предполагает совершение действия негации, полагания несуществования. В этом смысле небытие всегда остается бытийствующим. Модификация нейтральности, наоборот, есть несовершенство действия, приостановка любого полагающего утверждения или отрицания [1, с. 339-340].

Очевидно, что акты фантазии также не являются полагающими актами, то есть также соотносятся с модификацией нейтральности. Как и в нейтрализованных актах, в фантазии объекты не полагаются несуществующими, но вопрос о существовании или несуществовании не затрагивается как таковой. Предаваясь фантазиям, действительность или недействительность объектов фантазии нас интересует во вторую очередь и внешним образом; в самом акте воображения невозможно обнаружить это отношение к реальности. Когда наше внимание сосредоточено на живой фантазии, мы исключены из реально воспринимаемого мира.

Фантазия является одним из примеров нейтрального сознания, но не исчерпывает всей модификации нейтральности.

При всем сходстве фантазии и нейтрализованного акта Гуссерль различает их по двум взаимообусловленным причинам. Во-первых, модификация нейтральности применима только к докситическим актам, а модификация воображения – ко всем актам без исключения. Отсюда следует, что модификация фантазии итеративна и предполагает возможность повторения (фантазии в фантазии и т. д.), в то время как осуществление нейтрализации доксы возможно один раз (нельзя нейтрализовать второй раз уже нейтрализованный полагающий характер акта). Второе основание различия состоит в том, что акты фантазии не только устраняют тетическую составляющую акта, но они еще в отличие от модификации нейтральности характеризуются как презентификации. Философ настаивает на том, что их не следует путать, так как модификация фантазии нейтрализует не просто полагающее восприятие, но воспоминание или позициональную ре-презентацию.

В сознании образа мы также не осуществляем верование в существование по отношению к являющемуся. Сознание образа всегда сопровождается снятием (*Aufhebung*) докситической веры воспринимающего сознания. Образ является лишь тогда, когда тетический характер восприятия оказывается снятым, выключенным. Таким образом, различие сознания образа и восприятия заключается в различии между интерпретациями при одном и том же комплексе ощущений: восприятие полагает существование, сознание образа его нейтрализует. Но это не означает, что образ является как второй по очереди, после восприятия, образ является одновременно с этим восприятием. Имеет место двойное схватывание, когда нам дано нераздельно реальное и ирреальное, одно через другое. Образ лишен существования [1, с. 344], он лишь чувственная видимость, приводящая к наглядности подразумеваемую вещь. Иначе говоря, он есть чистая транспарентность, поскольку сам по себе образ не есть интенциональный объект, в образе мы созерцаем воображаемую вещь. Гуссерль определяет образ как «не-являющееся в являющемся» [7, S. 31].

В заключение мы можем подтвердить наличие основания для полного различения акта фантазии и сознания образа. Оно кроется в самой процедуре и условиях нейтрализации тетиче-

ского акта, а также в отношении к восприятию. Фантазия – это прежде всего нейтрализация полагающей презентификации или воспоминания. Воспроизводя само дающее созерцание, мир фантазии в модусе «как бы» лежит рядом с действительным миром восприятия как его «тень». Взаимоисключающий характер восприятия и фантазии не предполагает того, что акт фантазии и акт восприятия перекрывают и отрицают друг друга. Напротив, эти два мира параллельны друг другу.

В сознании же образа снятие характера веры не означает выключение сознания реальности. Так, например, Финк специально для сознания образа использует термин «действительная “видимость”» [6, р. 91]. Образ перекрывает мир восприятия, без которого он, однако, и сам не возможен. В сознании образа мы имеем дело с сознанием столкновения мира восприятия и мира фантазии, действительности и ирреальности.

Сложность проследить ход мысли Гуссерля и его повороты заключается в том, что сам Гуссерль часто не делает специфических различий между актом чистой фантазии и актом сознания образа. Под словом воображение Гуссерль понимает в чем-то сходные, но все же различные, феномены. Это дает повод для возникновения разных интерпретаций гуссерлевских рассуждений. Воображение можно рассматривать как родовой термин, объединяющий отдельные случаи, которые Ж.-П. Сартр называет «семьей образов» [5, с. 72]. По мнению Сартра и других исследователей, присоединяющихся к нему в этом вопросе, к воображению относится как способность производить образы, или собственно способность воображать, так и сознание образа. Нельзя отрицать тот факт, что сознание образа не абсолютно чуждо феномену чистой фантазии.

Однако позиция, согласно которой Гуссерль первый объединил эти два феномена, ментальный образ и физический образ, под одним родовым названием, разделяется не всеми и может быть оспорена. О. Финк [6] настаивает на их полном различии. Если чистая фантазия, во-первых, обладает темпоральной характеристикой и, во-вторых, является универсальной модификацией, применимой ко всем переживаниям, то образное сознание не является темпоральным феноменом. Если структура сознания образа заключается в «явлении не-



являющегося», то структура фантазии – в «явлении не-настоящего в настоящем». В феномене фантазии имеет большое значение его отнесенность ко времени, в сознании образа же время безразлично. Для Финка различие фантазии и сознания образа очевидно, даже если не принимать во внимание особый случай сознания образа – эстетическое сознание.

### Литература

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1/ Пер. А.В. Михайлова. М., 2009
2. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. 2 (1) / Пер. В. И. Молчанова. М., 2001
3. *Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М., 2002
4. *Молчанов В. И.* Две лекции о Брентано. // Логос №1, 2002 (32)
5. *Сартр Ж.-П.* Воображаемое: феноменологическая психология воображения. СПб., 2001
6. *Fink E.* Re-présentation et image // De la phénoménologie. Paris, 1976
7. *Husserl E.* Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung // Husserliana, Band XXIII. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1980
8. *Saraiva M.M.* L'imagination selon Husserl // Phenomenologica – La Haye, Martinus Nijhoff, 1970

*Сведения об авторе: Детистова Анастасия Сергеевна, Центр феноменологической философии РГГУ, аспирантка.*

Е.В. Потюкова

## ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И КОММУНИКАЦИЯ

*This paper outlines some aspects, features and possibilities of human intersubjectivity. First of all, the interest is focused on the transition from the subjectivity of human consciousness to intersubjectivity of consciousness and human relationships. Intersubjective qualities of the human consciousness provide a communicative and cognitive abilities in human relationships, create a communication reality of their interaction. Specific ways of communicative practices - acts of sharing experiences, knowledge, skills, reports, educational practices, discussions and disputes – are based on the intersubjective mechanisms of the meanings production.*

**Ключевые слова:** *интерсубъективность, коммуникация, когнитивные ресурсы, сознание, феноменология, трансцендентальный субъект, диахрония, синхрония*

**Keywords:** *intersubjectivity, communication, cognitive resources, consciousness, phenomenology, the transcendental subject, diachrony, synchrony*

Конкретизация отдельных аспектов, особенностей и возможностей интерсубъективности человека является одним из важных направлений в исследованиях последних десятилетий в ряде гуманитарных дисциплин. Интерес философов прежде всего заключался в изучении перехода от субъективности сознания человека, его образа жизни к интерсубъективности сознания и взаимоотношениям людей.

Разработка идеи интерсубъективности прежде всего связана с именами Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, хотя истоки её прослеживаются ранее, в элементах феноменологической традиции у И. Канта и

Г. Гегеля. В современной философии значимыми для идеи оказались аналитические и прагматические интерпретации интерсубъективности.

Интерсубъективные качества человеческого сознания обеспечивают коммуникативные и когнитивные возможности во взаимоотношениях людей, создают коммуникационную реальность их взаимодействия. Интерсубъективность сознания является основанием для формирования образа самого себя и Других.

«Образ себя» [2, с. 95] субъект создает на основе отношений к нему других людей. От того, как субъект воспринимает окружающих, зависит отношение других к нему. Т. е. представления о себе и других являются взаимно обусловленными. О значимости Другого М.М. Бахтин писал: «Я осознаю себя и становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого» [1, с. 310]. Полученный опыт в общении с другими людьми формирует дальнейшие коммуникативные стратегии, стратегии взаимодействия с миром. Интерсубъективность сознания обеспечивает дискурсивные формы выражения, дает возможность к взаимопониманию.

На основе интерсубъективных приемов выработки смыслов базируются конкретные способы коммуникативных практик: акты обмена опытом, знаниями, навыками, в широком смысле сообщениями, познавательных практик, дискуссий, споров. Акты обмена различными сообщениями субъектов коммуникации, коммуникативные способности и поведение, многообразный опыт коммуникаций каждого участника коммуникационной реальности, по сути, являются когнитивными процессами, как писал Ю.М. Шилков [9], которые во многом определяются когнитивными возможностями интерсубъективности. И здесь в коммуникативных целях человек может использовать разные средства и формы выражения, начиная от вербальных, языковых, речевых, невербальных, телесных, естественных и до искусственных, изобразительных.

Для анализа оснований коммуникативной активности человека, предполагается исследовать роль субъектов общения, взаимоотношения между ними, а также возможности и особенности интерсубъективности сознания.

Коллективная жизнь людей, всевозможные коммуникации и взаимозависимости в человеческом сообществе, в частности с использованием такого мощного средства коммуникации, как язык, составляют основу человеческого общества. Э. Сепир утверждал, что

... никакое объединение индивидов невозможно без множества постоянно воспроизводимых актов общения между ними, осуществляемых в различных условиях и на разных уровнях [5].

Многообразие всевозможных взаимозависимостей и взаимосвязей между людьми воплощается в таких общественных институтах, как культура, наука, религия, политика, экономика, техника и т. п. [6, с. 437].

Если реальность объективного, естественного мира и его явления существуют независимо от того, какие действия предпринимает субъект в их отношении, то явления интерсубъективной реальности существуют, когда по поводу них формируются коммуникативные или когнитивные отношения. На отношениях между трансцендентальными субъектами базируется интерсубъективная реальность, о которой в частности говорил Э. Гуссерль.

Согласно феноменологии трансцендентальный субъект (мое трансцендентальное *ego*) и мир интенциональных объектов аподиктически (несомненно) существуют в действительности после проведения трансцендентальной редукции. У всего остального (речь о богатстве мира, выносимого за скобки при проведении трансцендентальной редукции) существование лишь проблематическое, то есть подвергаемое сомнению. Благодаря интенциональности обеспечивается выход за пределы имманентного мира сознания в область интенциональных объектов и интерсубъективных связей. Через проведение «аппрезентации» [3, §50; 7, с. 55] или «аналогизирующей апперцепции», я убеждаюсь в существовании других трансцендентальных субъектов, существование которых является таким же действительным существованием, каким является существование моего трансцендентального субъекта. Усмотрением того, что помимо меня как трансцендентального субъекта сущест-

вуют и другие трансцендентальные субъекты, преодолевается солипсизм. О существовании Других на основании осознания собственного существования, можно судить, но о том, что Другой мыслит, воображает, чувствует, возможно узнать, когда он обратится ко мне. Трансцендентальный субъект продуцирует языковое многообразие интерсубъективного мира через лингвистические, творческие способности.

Помимо внешних факторов влияния, значительная часть трансцендентального опыта принадлежит ассимилированному трансцендентальным субъектом опыту Других. К такому опыту относятся знания, сведения, приобретенные из различных источников: от родителей, воспитателей, учителей, почерпнутые из книг и других медиа<sup>1</sup>. Избирательно ассимилируя сведения, с чем-то соглашаясь и принимая в сферу личного знания и убеждений, что-то отбрасывая, подвергая сомнению, происходит формирование трансцендентального опыта субъекта. Доля знаний, приобретенных лично самим субъектом, в собственном опыте, которым он делится с Другими, весьма незначительна в сравнении со всем объемом знания. Исключения составляют «выдающиеся путешественники, ученые, философы, изобретатели и им подобные люди» [6, с. 442].

Существенная часть времени проводится человеком в общении с Другими. В этой связи Спинин пишет: «интересуют меня, по большей части, такие объекты, которые интересуют и других, или, по крайней мере, такие, по поводу которых я могу обменяться информацией с другими, т. е. интерсубъективные объекты» [6, с. 441]. Переживаний, которыми я не могу поделиться с Другими, потому что Другие меня не поймут, гораздо меньше, нежели тех, которые пусть и в разной степени, связаны с Другими. Именно через взаимодействие с Другими, я, также ассимилируя, принимая или отбрасывая, учусь тому, как должен вести себя в обществе, чтобы выжить,

---

<sup>1</sup> Медиа, по мнению Никласа Лумана [4], включают и печатные издания, будь то журналы, газеты, изготавливаемые на печатном станке, и результаты фото- и электронного копирования, и распространение общедоступных сообщений в эфире телевидения, радио, а также киноиндустрию, телефон, компьютер и интернет.

от них получаю сведения о нормах прав и морали, обычаях, правилах приличия, поведения, образа жизни. Изредка «я бываю способен, подобно Моисею, Ликургу или Солону, избрести свои нормы и правила такого рода и заставить других им подчиняться и их соблюдать» [6, с. 442].

Можно сказать, субъект познания и различных коммуникативных практик находится в интересубъективных «оковах» культуры и ее восприятия. Язык и коммуникационные технологии задают субъектам интересубъективную перспективу условного и произвольного выражения результатов познания.

С феноменологической позиции взаимоотношения между субъектами общения складываются относительно «общих» объектов. Такие объекты образуют интересубъективный мир. [6, с. 424]. В этот общий интересубъективный мир, пишет Слинин, «входят «общие» для трансцендентальных субъектов интенциональные объекты, по поводу которых может осуществляться коммуникация между монадами» [6, с. 436].

Гуссерлевские монады образуют подлинное сообщество, т.е. они могут общаться друг с другом при помощи слов и различных других средств, могут сообщать друг другу, что происходит в их трансцендентальных мирах. В результате их взаимной коммуникации возникает то, что Гуссерль называет их интересубъективным миром. Это мир объектов, общих для всех входящих в сообщество монад, мир тех объектов, о которых они могут что-то сказать друг другу [8, с. 41].

Итак, трансцендентальному субъекту открыты четыре данности, о которых говорит Я.А.Слинин в монографии «Феноменология интересубъективности» [7, с. 6]. Во-первых, констатация своего собственного существования; во-вторых, констатация существования других трансцендентальных субъектов; в-третьих, констатация общего для всех трансцендентальных субъектов интересубъективного мира; в-четвертых, присущая каждому из субъектов свобода действий и конечность существования. Эти данности раскрывают суть интересубъективности, которая открывается благодаря феноменологическому анализу.

С понятием интерсубъективности связано представление о различных формах человеческого общения, видах познания. Э. Гуссерль в книге «Картезианские размышления» говорит о том, что интерсубъективный мир, возникает в результате взаимной коммуникации трансцендентальных субъектов, которая направлена на передачу сообщений об этих объектах как при помощи слов, так и при помощи различных других средств.

Как коммуникативные, так и когнитивные возможности интерсубъективного сознания существенно зависят от языка, средствами которого сознание «раскрывается» как в общении с другими людьми, так и самому себе (во внутреннем диалоге). К. Бюлер в книге «Теория языка» писал о том, что в языке предполагается своеобразная интерсубъективность. Языковые возможности оказывают влияние не только на качество и форму общения, на познавательную деятельность человека, но и проявляются в таких функциях сознания как хранение, воспроизводство, передача всего богатства навыков, знания, опыта. И возможности коммуникативного акта зависят от того, как именно «развертывается» сознание людей друг другу.

Интерсубъективное сознание и реальность, им представляемая, ограничивается во времени и пространстве. О раскрытии интерсубъективных связей, как отмечал в своих исследованиях оснований интерсубъективности Ю. М. Шилков, можно говорить как через диахронический, так и через синхронический способ представления [9].

Диахроническая организация интерсубъективной реальности характеризуется динамикой взаимодействия субъектов разных культурно-исторических эпох, различных поколений — это передача традиций, преемственность в научном развитии. В этом случае акты коммуникации оказываются актами познания. Например,

...будучи школьником, я по учебнику знакомился с доказательством теоремы Пифагора. Но до меня такой же точно трансцендентальный опыт по освоению доказательства этой теоремы имели и мой учитель, который дал мне задание его изучить, и составитель учебника, по которому

я его изучал, и многие тысячи людей, которым на протяжении двух с половиной тысяч лет доводилось открывать для себя это доказательство, и, наконец, сам Пифагор, впервые его создавший. Перед нами пример диахронной согласованности трансцендентального опыта многих человеческих монад, при этом речь идет о чисто умозрительном интересубъективном объекте. В качестве примера диахронной согласованности опыта миллионов трансцендентальных субъектов, общим интенциональным объектом которого является плод чистой фантазии, можно привести наличие в сознании многих поколений людей гомеровской «Илиады» [6, с. 446].

Синхроническая организация характеризуется способами интеракции субъектов познания и общения, коммуникативным взаимодействием и воздействием друг на друга. Например, сотни людей сидят в концертном зале, и внутренний опыт каждого из них таков: «я присутствую при исполнении Второй симфонии Малера».

Э. Гуссерль в пятом картезианском размышлении писал [3] о том, что относительно предмета размышления (*Cogitatum*) в сознании (мышлении – *cogito*), благодаря языку (знакам), складываются отношения «Я» и «Ты» (*Ego – Alter ego*) как интересубъективные отношения. Таким образом, интересубъективность сознания, является необходимым условием существования трансцендентального субъекта, выражением человеческой индивидуальности, а коммуникативные отношения – условием самопознания, познания Другого и истолкования смысла объективного мира.

Мир собственных повседневных забот – это ближайший мир для любого человека. Пространство этого повседневного мира, ближайшего окружения человека таково, что одни явления находятся близко, другие далеко, одни выше, другие ниже, одни слева, другие справа и т. д. В коммуникационных отношениях между людьми проявляются многообразные характеристики конкретных проблем или явлений, имеющих место в пределах ситуаций их жизненного мира. Человек существуя, общаясь с другими людьми, в определенной степе-



ни находится в зависимости от интерсубъективной организации своего сознания, его когнитивных ресурсов.

### Литература

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. К переработке книги о Достоевском. // URL: [http://booksterier.ru/materials/kulture/bakhtin\\_m\\_m\\_eshetika\\_slovesnogo\\_tvorchestva\\_3.html](http://booksterier.ru/materials/kulture/bakhtin_m_m_eshetika_slovesnogo_tvorchestva_3.html) (дата обращения 25.04.2011)
2. Гусев С.С. Метафизика текста. Коммуникативная логика. СПб., 2008.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. Размышление V. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической интерсубъективности. СПб., 1998.
4. Луман Н. Реальность массмедиа. М., 2005.
5. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
6. Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб., 2001.
7. Слинин Я.А. Феноменология интерсубъективности. СПб., 2004.
8. Слинин Я.А. Эдмунд Гуссерль и его «картезианские размышления» // Э.Гуссерль. Картезианские размышления. СПб., 1998.
9. Шилков Ю. М. Интерсубъективная идея как принцип историко-научной реконструкции. // URL: [http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:VZ1dq0g0yyAJ:philosophy.pu.ru/userfiles/science/shilkov\\_.doc+philosophy.pu.ru/userfiles/science/shilkov\\_.doc&hl=ru&gl=ru&pid=bl&srcid=ADGEEShhPaNk06Mjz9IEst\\_4cOvawRsYqYuf6rjx6lDqBI89cRm1oOt2yj79478VT16BjZeEMJn1SvKYU1FmkHr2n1VNq6gSz1lZPiUO5\\_rfsNJ9s4i97fAjqdtA8nZs5LgbgOiFXNP0&sig=AHIEtbRh\\_8TIDTL8PwikKCGb4gphVhSNbw](http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:VZ1dq0g0yyAJ:philosophy.pu.ru/userfiles/science/shilkov_.doc+philosophy.pu.ru/userfiles/science/shilkov_.doc&hl=ru&gl=ru&pid=bl&srcid=ADGEEShhPaNk06Mjz9IEst_4cOvawRsYqYuf6rjx6lDqBI89cRm1oOt2yj79478VT16BjZeEMJn1SvKYU1FmkHr2n1VNq6gSz1lZPiUO5_rfsNJ9s4i97fAjqdtA8nZs5LgbgOiFXNP0&sig=AHIEtbRh_8TIDTL8PwikKCGb4gphVhSNbw) (дата обращения 25.04.2011)

*Сведения об авторе: Потюкова Екатерина Владимировна, факультет философии СПбГУ, аспирантка.*

**Т.М. Рябушкина**  
**САМОРЕФЛЕКСИВНОСТЬ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ И**  
**ПОИСК «САМИХ ВЕЩЕЙ»**

*Appealing to development of the problem of reaching "the things themselves", the paper is aimed to show that the conceptions that are opposed to the cognitivism prevailing in the west philosophical tradition since Descartes can not to overcome the precipice between the subject and the world. The difficulty is caused not by the predominance of cognition, but by the presupposition of an immediate givenness as the basis of any knowledge.*

**Ключевые слова:** «сами вещи», когнитивизм, рефлексия, субъект, предмет познания, непосредственная данность

**Keywords:** "things themselves", cognitivism, subject, reflection, object of knowledge, immediate givenness

Картезианский подход к человеку определяется поиском достоверного знания мира, и при таком подходе человек превращается в познающий субъект, а мир – в предмет познания. Человек «сам себя полагает в качестве сцены, на которой отныне существующий должен представлять, предъявлять себя, словом, делаться образом» [12, с. 353]. Возникает непреодолимая пропасть между данными субъекту представлениями и «самими вещами». Начиная с М. Хайдеггера, утвердилось положение о том, что именно декартовская абсолютизация познания препятствует выходу к самим вещам, что вещи даны человеку исходно *не в качестве предметов познания*. В настоящее время «когнитивистской редукции разума» противопоставляется модель коммуникативной рациональности, согласно которой знание рассматривается как одна из форм дискурса. Я попытаюсь показать, что такое понимание не преодолевает

разобщенности субъекта и мира, т. к. ее источником является не примат познания, а поиск основания вещей в непосредственной данности.

Философия Декарта, в которой не остается места для мира как такового, берет свое начало в утверждении того, что для *самопознания* достаточно рефлексии – непосредственного удостоверения в непосредственной данности сознания. Идеи же *внешних* вещей, возникающие при помощи чувств и воображения, проблематичны: они неясны, потому что они опосредованы; они неотчетливы, потому что к природе предмета примешивается природа моих познавательных способностей. Эти идеи на самом деле могут быть образованы и без содействия внешних вещей, как во время сна [6, с. 154]. Декарт надеется показать выход из этого мира сомнений к миру, познанному со всей достоверностью, но, связывая, как это делает он, достоверность знания с его непосредственностью, можно принять в качестве способа достоверного познания мира только непосредственное удостоверение в непосредственной данности. Идея какой-либо вещи будет удовлетворять критерию истины – ясности и отчетливости – только в случае, если имеет место *присутствие* вещи в сознании. Однако такое понимание, по сути, отнимает у вещей независимое от субъекта существование. Именно к такому следствию декартовской философии приходит Дж. Беркли.

В отличие от него, Кант, пытаясь обосновать наше знание о предметах, приходит к выводу о том, что мы *нуждаемся* в понятии о вещи, находящейся *вне* наших знаний (*вещи в себе*), как условия возможности опыта. Именно благодаря этому понятию может возникнуть полярность между субъектом и объектом.

Однако трансцендентальный предмет есть лишь *X*, обеспечивающий *формальное* единство представлений. Каким же образом обеспечивается единство представлений как принадлежащих конкретному предмету? Видя, что попытка рассмотреть работу сознания изнутри как синтетическую деятельность неминуемо приводит к потере объективного значения наших понятий, Кант связывает отношение представлений к объекту с мыслью о том, что они образуют единство не только

в сознании, но и вне него. Независимое от субъективных состояний существование объекта мыслится в *суждении* с его связкой «*есть*» [8, с. 198]. А поскольку логические функции суждения и категории есть одни и те же функции, мышление о предметах возможно только посредством категорий.

Но объяснение объективного значения наших понятий на основании категорий, являющихся лишь субъективными априорными формами, подразумевает, что предмет, притязаний на независимое от нас существование, на самом деле есть лишь явление. Непознаваемость мира вытекает у Канта из того, что всякое познание вынуждено исходить из чувственного многообразия, т. е. из *непосредственно данных* субъективных представлений. Таким образом, предпосылка о рефлексии как основании всякой достоверности, прокравшаяся в кантовскую философию, делает для нее невозможным познание вещей, как они есть сами по себе.

Немецкий идеализм изгоняет кантовскую «вещь в себе» путем *абсолютизации рефлексии*: вещи, как они есть, рассматриваются в качестве составляющих процесса самопознания. Таким образом, основанием единства представлений как принадлежащих предмету оказывается не только их субъективное единство, но устойчивость самой вещи. Однако итогом этого пути является возложение на логику непосильной для нее задачи – сотворения мира.

В рамках концепций субъективности, вследствие предпосылки о достоверности рефлексии находящихся основание предметности в самосознании, оказалось невозможным объяснить притязание предмета на независимое от субъекта существование и присущую ему самому устойчивость, определяющую единство наших представлений о нем. В результате, философская мысль обращается к поиску самих вещей как независимых от нас и при этом непосредственно присутствующих.

Феноменология утверждает, что, благодаря сознанию, имеет место непосредственная данность мира, с которой соотносятся все мнения, все теории. «Приведение феномена к абсолютной само-данности, устранение всех трансцендентных положений и есть обнаружение условий корреляции познания и предметности» [4, с. 24].

У Канта имела место дилемма: либо предмет существует независимо от сознания, но трансцендентен в отношении познания (вещь в себе), либо предмет познаваем, но существует только в нашем сознании (явление). Гуссерль решает кантовскую дилемму тем, что допускает только один единственный вид предметов – интенциональные предметы, которые одновременно и познаваемы, и не являются содержаниями сознания. Интенциональный предмет трансцендентен по отношению к сознанию, т. к. не входит в состав переживания, составными частями которого являются *комплекс ощущений и объективирующее схватывание*. Но при этом нельзя утверждать, что он существует вне сознания. Необходимо воздержание от утверждения реального существования, чтобы иметь возможность рассматривать это утверждение как составную часть переживания. «В интенциональности дано как бы совпадение чистой предметности и чистой субъективности» [2, с. 465]. Таким образом, предметы познаваемы.

Хотя феноменология отвлекается от вопроса о действительном существовании предмета, ей все же нужно ответить, каким образом различать простое мнение и обоснованное знание. Поэтому Гуссерль различает сигнификативный акт сознания, в котором предмет дан в представлении только в качестве мыслимого и интуитивный акт, в котором предмет *сам присутствует* в представлении. Сознание «*живого телесного самоприсутствия индивидуального объекта*» [3, с. 119], по Гуссерлю, дано нам в *восприятии*. Однако, говоря словами Ингардена, имеют место две «трансценденции в теоретико-познавательном смысле»: трансцендентность восприятия по отношению к данности (восприятие выходит за пределы того, что дано в исполненных качествах, что действительно наглядно присутствует) и трансцендентность вещи по отношению к восприятию (восприятие вещи имеет «внешний пустой горизонт») [7, с. 101].

Утверждение о непосредственной данности вещи, по сути, отождествляет данность, результат созерцания и созерцаемую вещь. Поскольку эти понятия расходятся, вещь оказывается трансцендентной познанию, и рушится построенное на

идее интенциональности учение о вещи как трансцендентной сознанию и вместе с тем познаваемой.

Способ ввести результат внешнего (трансцендентного) восприятия в область аподиктической очевидности, вне которой нет философии как строгой науки, по Гуссерлю, состоит в том, чтобы акт трансцендентного восприятия предстал перед нами в акте *рефлексии* (имманентного восприятия). При помощи рефлексии можно изучить сознание как поле конституирования всего континуума опыта, способное породить телесную самоданность воспринятой вещи. Основой конституирования всех смысловых единств у Гуссерля оказывается абсолютный самоконститутивный квазивременной поток сознания, который есть абсолютная субъективность.

Но, как замечает сам Гуссерль, из наличия абсолютного потока не следует с необходимостью наличие мира объектов и не исключена возможность сознания как потока переживаний, которые отличны от переживаний чувственного внешнего опыта [3, с. 149-150]. «В познающем сознании с очевидностью наличествуют интенциональные акты, как направленности на данные предметы и вовсе нельзя найти интенциональных актов, как синтетических деятельностей, впервые созидających предмет» [9, с. 139].

Эти трудности имеют принципиальный характер: на основе абсолютного потока не может быть конституирован мир, имеющий смысл «иного» по отношению к сознанию.

Объяснить наличие мира предметов, претендующего на независимость от сознания, призвана созданная Гуссерлем концепция «жизненного мира». Руководящая идея этой концепции состоит в том, что субъект может обнаружить себя только при возможности отличать себя от чего-то другого, а это означает, что другое равнозначно ему, генезис другого не вторичен. Смысл предмета есть не только конституированный смысл, но и смысл, аффицирующий сознание. Следовательно, предметности имеют место изначально, и именно они, а не неоформленные гилетические данные составляют материал для конституирования. Всякая вещь предполагает связи с другими вещами, т. е. отсылает к жизненному миру как универсальному горизонту. Жизненный мир исследователя есть

«почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления» [5, с. 123]. При переходе в трансцендентальную установку жизненный мир сохраняет свою сущность, но теперь оказывается «компонентом» трансцендентальной субъективности [10, с. 67].

Для прояснения способа данности предметов жизненного мира Гуссерль в «Идеях II» направляет свой интерес на феноменологический анализ «активности ощущений». Активный синтез, образующий постигаемый смысл, который интенционально направлен на ассоциативно образованные чувственные впечатления, происходит на основе я-образных движений моих органов восприятия и моего тела (кинестез). Едва ли здесь можно говорить о данности *самых* вещей, об их «личном» присутствии, если не осуществить изменение смысла понятия «сами вещи», включив в него субъективную составляющую. Этот сдвиг смысла означает сближение самих вещей с непосредственной данностью, *в чем бы она не состояла*, т. е. начало отхода от понимания их в качестве предметов *познания*.

Но феноменология, поскольку она стремится быть строгой наукой, не может ограничиться данным жизненным миром, а должна тематизировать эту данность, внося ее в область аподиктической достоверности. Тематизация существования вещи осуществляется Гуссерлем путем изменения установки при помощи эпохе – редукции естественной веры в существование предмета к лишь притязанию на существование. Однако возникает вопрос: должны ли мы воздерживаться от *всяческих* предложений о существовании, в том числе и от тех, при помощи которых мы описываем феномены сознания? Отвечая положительно на этот вопрос, мы вынуждены лишать всякий обнаруженный нами феномен сознания «наивной» веры в его существование, и тем самым заключать в скобки наивную претензию феноменологической рефлексии на истинность. В случае отрицательного ответа приходится, как это делает Гуссерль, в отношении возможности и невозможности осуществления эпохе провести различие между реальным существованием и существованием феномена. Но поскольку различение способов существования есть описание, оно требует *существования* различаемого, и, ввиду неопределенности этого

последнего способа существования, *различие способов бытия* оказывается одним и тем же способом бытия Различного.

По Хайдеггеру, отступление Гуссерля от максимы «К самим вещам!» состоит в принятии вслед за Декартом «*пустой и при этом фантастической идеи достоверности и очевидности*» [14, с. 13]. В результате, основную роль в гуссерлевой феноменологии начинают играть переживания, относящиеся к *теоретическому познанию*. Но постановка проблемы возможности самих вещей стать *предметами познания* включает в себе понимание вещей в свете идеи бытия сущим как бытия *наличным*, скрывая их подлинное бытие.

Хайдеггер находит, что первично сущее показывается как подручное, и именно *первичность, непосредственность* подручного свидетельствуют о позитивном феноменальном характере его бытия. «Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть “по себе”» [13, с. 71]. Однако это определение подлинного бытия сущего слишком бедно, поскольку лишено определенности понятийного схватывания и категориального оформления: рабочая взаимосвязь подручного обнаруживается лишь тогда, когда нарушается, когда сущее перестает быть подручным и рассматривается как *наличная вещь* [13, с. 74]. Более того, раскрытие бытия, заранее исключаящее метод, стремление к достоверности, теряет возможность различать подлинное и неподлинное бытие.

Хотя у Хайдеггера бытие еще не выступает антиподом всякого смысла, в его концепции уже заложено противопоставление бытия и познания, ставшее явным у Ж.-П. Сартра и А. Камю. Во имя самих вещей было провозглашено полное бессилие разума перед действительностью. Причиной такого поворота является предпосылка о том, что знание может определяться самим познаваемым только при его *непосредственной данности*, и решение проблемы трансцендентности предмета состоит в обнаружении этой данности. Однако *утверждение непосредственной данности предмета* предполагает *доступность этой данности для рефлексии*. В результате, сами вещи оказываются достоянием рефлексии, теряя независимое от нас существование; признание же независимого их существования обо-



рачивается признанием невозможности для них быть предметами *познания*, поскольку последнее при данном подходе явно отождествляется с рефлексией.

Развитие проблемы возможности самих вещей стать *предметами познания* прошло путь от декартовского *отождествления самих вещей с предметами познания*, через кантовское утверждение *непознаваемости самих вещей как предметов познания*, и далее через поиск гуссерлевский *самоданности самих вещей как предметов познания* до хайдеггеровского признания того, что *сами вещи вовсе не должны рассматриваться как предметы познания*.

Последняя позиция, однако, требует указания некоторого «выхода» к самим вещам, отличного от того, чтобы сделать их предметами познания, но предполагающего возможность *отличить* сами вещи от иллюзий. Т. к. различение это невозможно без превращения непосредственной данности в предмет познания, самим вещам вновь «грозит опасность» стать предметами познания. Чтобы отвести эту угрозу, Витгенштейн стремится показать, что «проверка» непосредственной данности является бессмысленной. Круг, регресс, пустота рефлексии проистекают от той исходной ситуации, что познание, направленное на непосредственную данность, всегда сводится к ней самой. Такой непосредственной данностью, являющейся началом и одновременно концом всякого познания, по Витгенштейну, является язык. Витгенштейн идентифицирует функцию языка представлять мир со *смыслом* предложения, границу мира – с границей языка. Смысл предикативных предложений не *проговаривается* в метаупотреблении языка, а *показывается* в употреблении первичных предикативных предложений. Речь о речи о предмете не только когнитивно, но и семантически пуста. О смысле предложений уже нельзя говорить осмысленно [1, с. 130].

Заметим, однако, что этому противоречит идея философии как избавления от бессмысленных предложений, т. е. как работы со смыслами. По Витгенштейну, наша речь подчиняется логике самого языка, которая задает границы мира и которой мы должны пользоваться, чтобы говорить осмысленно. Но границы мира не совпадают с границами языка, поскольку

существует пространство для множества языковых логик, и эти логики нельзя удостоверить иначе, чем через описание языковых употреблений, следующих этим логикам. Языковые игры можно сравнивать между собой и взаимно отражать [18, с. 208-209]. Правда, поскольку это сравнительное описание лишь языковая игра, на этой почве может вырасти лишь постмодернистский релятивизм.

В качестве попытки спасения от него можно рассматривать концепцию «коммуникативной рациональности» Ю. Хабермаса. Если Хайдеггер и Витгенштейн вынуждены были признать *все* нетеоретическое подлинным, то Хабермас утверждает, что обоснованность притязания нетеоретического на значимость может быть установлена в *дискурсе* [16, с. 42]. Как отмечает Шнедельбах, дискурс есть не познание непосредственной данности, а познание самого *способа* непосредственной данности, и при таком понимании он не является пустым [18, с. 211].

Хабермас описывает свой проект как «рациональную реконструкцию» лингвистической компетенции. Универсальная прагматика должна реконструировать дотеоретическое *know-how* компетентного говорящего в форме эксплицитных правил, причем, в конечном счете, речь идет о реконструкции «общих и неизбежных предпосылок коммуникации» [15, с. 15-23]. Так, Хабермас утверждает, что обладающим лингвистической компетенцией индивидам *с необходимостью* присуще предвосхищение *идеальной речевой ситуации*, в которой реализовано *непринужденное согласие всех* относительно справедливости притязаний на значимость [16, с. 287]. Это придает универсальной прагматике трансцендентальный характер [19, с. 151-152].

Но представить себе еще не выполненные, *проблематизирующие* «эмпирический» консенсус, т. е. трансцендентальные условия разума можно только благодаря возвращению практического оценочного суждения отдельного индивида. Нельзя не согласиться с выводом Л. Нагля о том, что принцип «интерсубъективной» дискурсивности как основополагающее условие «непринужденного волеизъявления» не может преодолеть понятие субъекта [17, с. 353]. Утверждение предвосхищения идеальной речевой ситуации есть *присущая субъекту интуиция*,

и «рациональная реконструкция» непосредственной данности, состоящая в некритическом утверждении этой интуиции, сама есть апелляция к непосредственной данности, связанная с известными трудностями.

Вопрос о правомочности когнитивных претензий дискурса остается открытым. «На долю философии выпадает только идти по стопам социологии и выяснять социальные условия, при которых за истину принимается нечто почему-то удовлетворяющее всех или, по крайней мере, большинство заинтересованных участников коммуникативных процессов. Это и означает, что философская проблема получает социологический смысл, вне которого о ней нечего сказать, кроме того, что она иллюзорна» [11, с. 138-139].

Наше рассмотрение позволяет предположить, что для выхода к самим вещам необходимо отказаться не от понимания вещей как предметов познания, а от принятия *непосредственной данности* вещей как предметов познания. «Рациональная реконструкция» того, что представляется непосредственно данным на уровне сознания, должна выйти за рамки этого уровня, но не ради *бессознательного* как пласта субъективности, вытесненного из сознания, или как подобного языку анонима, а ради поиска *досознательного* как истока *всякой* *сознаваемой* «данности».

### Литература

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
2. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009.
4. Гуссерль Э. Идея феноменологии. СПб., 2006.
5. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
6. Декарт Р. Размышления о Первой Философии // Декарт Р. Сочинения. СПб., 2006.
7. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.

## Феноменология и герменевтика

8. *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964.
9. *Лосский Н. О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. №1.
10. *Молчанов В.И.* Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983.
11. *Порус В.Н.* Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Высшее образование в России. 2008. № 1.
12. *Рикер П.* Хайдеггер и проблема субъекта // *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
14. *Херрман Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000.
15. *Habermas J.* Communication and the Evolution of Society. Boston, 1979.
16. *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. V. 1. Boston, 1984.
17. *Nagl L.* Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen «Ausweg aus der Subjektphilosophie»? // *Frank M. (ed.)* Die Frage nach dem Subjekt. 1988.
18. *Schmadelbach H.* Reflexion und Diskurs. Frankfurt am Main, 1997
19. *Wood A.W.* Habermas' Defense of Rationalism // New German Critique. Duke University Press., 1985. № 35.

Сведения об авторе: Рябушкина Татьяна Михайловна, ОАО "Научно-исследовательский институт авиационного оборудования".

**В.В. Селивёрстов**  
**СТАНОВЛЕНИЕ, ЗНАЧЕНИЕ И КРИТИКА ТЕОРИИ**  
**ПРЕДМЕТОВ АЛЕКСИУСА МАЙНОНГА**

*This paper considers the theory of objects of Alexius Meinong (1853-1920) in the light of discussions in Austrian philosophy of XIX century, analytic philosophy and philosophy of consciousness. For example, Meinong's conception has made significant contribution into the problem of nonexistent objects that still remains one of the most debated in contemporary philosophy. Here author aims to show how theory of objects as such came into being and how its main ideas were discussed and criticized in subsequent philosophical thought.*

**Ключевые слова:** *теория предметов, язык, философия сознания*

**Keywords:** *theory of objects, language, philosophy of consciousness*

Принято считать Майнонга трудным автором. Говорят, что его тексты сложны для понимания, а идеи, представленные в этих текстах, чуть ли не абсурдны. Как бы то ни было, идеи Майнонга, начиная со второй половины XX века, практически исчезают из поля философских дискуссий. Можно напомнить высказывание Гилберта Райла, ставшее своего рода приговором наследию австрийского мыслителя: «Давайте сначала честно признаемся в том, что сама теория предметов мертва, давно похоронена и вряд ли когда-либо возродится» [9, с. 255]. Приговор, однако, не был приведен в исполнение. Многие авторы, в том числе и работающие в русле аналитической философии, пытались вернуться к идеям Майнонга, находя их небесполезными для решения актуальных проблем.

Рецепция идей Майнонга всегда сталкивалась с рядом проблем. Частично это объясняется тем, что она, как правило, опосредуется различными репрезентациями его теории в работах разных авторов XX века. К примеру, впервые Майнонг

появился в англоязычной философской литературе в роли главного собеседника, а позднее, и главного оппонента Бертрана Рассела, а некоторые тезисы теории предметов стали известны в аналитической философии из рецензий Рассела на его работы. В Россию идеи Майнонга пришли исключительно из соответствующей англоязычной литературы. Возможно, поэтому здесь за ним закрепилась транскрипция «Мейнонг».

Интенциональное отношение акта сознания к предмету познания, введённое Brentano в его работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874), было значительно переосмыслено его учениками. Интенциональность Brentano предполагала наличие лишь имманентного предмета. К тому же, само интенциональное отношение, по выражению Brentano, было двояким, так как оно представляло собой одновременно «отношение к содержанию» и «направленность на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность)» [1, с. 33]. Непрояснённая двусмысленность ключевого положения об интенциональности, неясный статус внешних предметов и их отношения к сознанию, - все эти проблемы стали предметами дискуссий в среде учеников Brentano: А. Гёфлера, К. Твардовского, А. Майнонга. Пожалуй, наиболее показательным решением этой проблемы стала схема интенциональности, предложенная К. Твардовским. В своей работе «К учению о содержании и предмете представлений» (1894), он пытается провести различие между имманентным содержанием представления (*Inhalt*) и интенциональным предметом, обладающим действительным существованием. Согласно этой схеме интенциональный предмет познаётся посредством содержания, которое служит его отображением в области сознания. Однако и здесь могут возникнуть проблемы, если мы зададимся вопросом о наличии у представлений таких предметов, которые, в силу своих противоречивых свойств (к примеру, круглый квадрат) не имеют права на существование. Твардовский заявляет, что у каждого представления есть предмет. Является ли он действительным или нет, но, по крайней мере, он всегда остаётся интенциональным. Существование понимается Твардовским в двух смыслах. В первом – это собственно существование предмета, его присутствие в данный момент в

опыте. Второй же смысл, по мнению Твардовского, часто не замечается. Это - *бытие предмета представленным* (*Vorgetelltwerden*).

Предмет представления, в содержании которого представлены противоречивые признаки, не существует; и, тем не менее, утверждают, что он представлен; следовательно, он всё же существует, то есть существует как представленный предмет [4, с. 61].

Когда мы добавляем к понятию существования «как предмет представления», мы тем самым модифицируем значение этого понятия. Получается, что в результате такой модификации нечто не существует, а лишь представлено. Надо отметить, что, согласно представлениям Ф. Brentano, предметы обладают лишь интенциональным существованием и не обладают действительным. У Твардовского же предметы существуют реально, кроме тех, которые обладают противоречивыми свойствами. Поэтому такие предметы вместе с теми, которых нет в нашем опыте, идентичны в своей интенциональности и феноменальности Brentановским.

На момент написания Майнонгом своей работы интенциональность как таковая перестала быть достоянием только школы Brentано. Её уже начали считать характерной чертой набравшего тогда оборот гуссерлевского учения. Более того, с этих пор, именно феноменология Гуссерля претендовала на правильную трактовку интенциональности. Кроме этого, так или иначе, понятиями «предметности» или «объектности» тогда стали оперировать различные сферы знания: теория познания, психология. Ведь даже некоторого рода интенциональный подход в описании человеческой психологии использовал и З. Фрейд, кстати говоря, также посещавший в своё время лекции Brentано.

Такое положение дел Майнонга не устраивало. С его точки зрения, теория предметов сама по себе имеет право заявить себя в качестве отдельной науки, обладающей собственной областью исследования и способной лежать в основе других гуманитарных наук.

Однако сходной же претензией на всеохватность обладает и метафизика. Не пересекаются ли с ней и задачи теории предметов? Майнонг, наоборот, доказывает ограниченность метафизики, связанную с тем, что область её исследования включает в себя лишь всё существующее.

Метафизика издавна заботилась о том, чтобы включить в область своих интересов далекое и близкое, малое и великое, то можно все же с удивлением отметить, что метафизика потому не может взять на себя только что сформулированную задачу, что она, несмотря на все свои достижения, для того чтобы стать наукой о предмете, часто все еще недостаточно всесторонне стремится к такой ставшей роковой всесторонности своих стремлений. Метафизика, несомненно, должна иметь дело с совокупностью все того, что существует. Однако совокупность всего того, что существует, включая также и все то, что существовало и будет существовать, все же бесконечно мала по сравнению с совокупностью предметов познания [6, с. 5].

Из этого вытекает положение Майнонга о том, что наше исследование не должно ограничиваться только существующими предметами, так как это сильно ограничивает горизонт познания. В связи с этим, стремление некоторых авторов логически разделить и исключить из рассмотрения несуществующие предметы является по Майнонгу «предрассудком в пользу действительного» (*Das Vorurteil zugunsten des Wirklichen*).

В теории Майнонга существует, в отличие от его предшественников в австрийской традиции, более-менее чёткое разграничение понятий «предмета» и «объекта»<sup>4</sup>. У Майнонга это различие связано с выделением нескольких классов предметов. В данной работе он выделяет два таких класса: объекты и объективы. Объекты являются предметами представления, а объективы – предметами суждения<sup>5</sup>. Помимо этого, предметы под-

---

<sup>4</sup> В англоязычной традиции такое различие является проблемой для переводчиков и читателей, так как в английском языке отсутствует точный аналог понятия «предмета».

<sup>5</sup> Позднее, в своём «Самоизложении» он выделяет четыре класса предметов: «Четырём главным классам последних – представле-



разделяются на действительные, идеальные и чистые. Майнонг определяет «действительное», как всё то, что в принципе может (а значит, могло и будет) существовать по своей природе. Идеальные предметы же не могут в принципе обладать существованием. Они могут лишь иметься в наличии (*bestehen*). К ним вообще неприменимы термины существования и несуществования, также как и темпоральность. Примерами таких предметов могут служить такие феномены, как прошлое, равенство, различие, ценность, число, объектив. Оптимальным примером работы с идеальными предметами является математика, так как «то бытие, которым должна заниматься математика как таковая, нигде не является существованием (*Existenz*); в этом отношении математика нигде не выходит за пределы наличия (*Bestand*)» [6, с. 6-7]. При этом, несмотря на то, что математика, по видимому, в своей интенции подразумевает отношение к существующему, на самом деле, как пишет Майнонг, под именем «существование» математики подразумевают «возможность». Тем самым столь фундаментальная наука как математика в своей непосредственной независимости от существующего демонстрирует то, насколько не правомерным является предрассудок в пользу действительного.

Однако, как замечает Майнонг, имея лишь эти два типа предметов, мы можем столкнуться с парадоксом: существуют предметы, по отношению к которым высказывается истинное утверждение о том, что они не существуют.

Проведённый Майнонгом анализ представления привёл его к мысли о том, что теория предметов не исчерпывается только идеальными и действительными предметами. К этой мысли его подвело размышление о различиях представлений и суждений. На уровне суждений предмет не является просто представленным, так как здесь его существование подлежит позитивной или негативной оценке. Представление же может быть только позитивным. Таким образом, объект является всегда данным в представлении, а на уровне вынесения сужде-

---

нию, мышлению, чувству и желанию противостоят, таким образом, классы предметов – объекты, объективы, дигнитативы и дезидеративы» [2, с. 22-23].

ния, предметом которого уже является объектив, выносится соответствующее суждение о существовании предмета.

Поэтому он и вводит понятие «чистого предмета», на который не распространяется утверждение о его бытии, небытии или наличии. Для его характеристики Майнонг вводит понятие «внебытия» (*Außersein*). Доктрина Майнонга о внебытии чистого предмета окончательно создаёт целую область предметов, нейтральных по отношению к существованию или несуществованию. Такие предметы требуют, по мнению некоторых комментаторов Майнонга, для себя уже не просто онтологии, а особенной онтологии, сверхонтологии (*extra-ontology*) [5].

Термин «*Außersein*» появляется в философии Майнонга сравнительно поздно. Его борьба с догматом вездесущей и необходимой действительности предметов познания происходила параллельно его бесконечным переформулировкам того понятия, которое должно было быть противопоставлено понятиям по-настоящему возможных и действительных предметов. В первую очередь в более ранних работах присутствовал термин «квазибытие», являвшийся характеристикой несуществующих и неналичествующих предметов, призванный быть чем-то, что сейчас мы могли бы назвать «буферной зоной» между бытием и небытием. Разумеется, вскоре сам Майнонг признаёт, что такая форма существования предмета является весьма уязвимой для нападков критиков. В связи с этим, у него возникает вопрос: бытие, с которым бы принципиально не соотносилось бы никакое небытие, можно ли вообще назвать бытием? Он понимает, что такое квази- и псевдобытие представляет собой весьма странное бытие небытийствующего (*Sein des Nichtseiendes*), что в свою очередь является таким же абсурдом, как и сама его формулировка. Такая точка зрения предполагала бы также то, что некоторый бытийствующий объектив, по-видимому, всегда требует для себя бытийствующего объекта.

Настоящий прорывом в учении Майнонга было чёткое разделение свойств объектов и объективов, а конкретнее его утверждение о том, что решение о бытии или небытии предмета принимается на уровне объектива, т. е. суждения, а не на уровне представления. Можно сказать, что, по сути, с этого

утверждения и на его основе рождается теория предметов Майнонга.

Эти рассуждения часто плохо понимаются критиками Майнонга. Они продолжают настаивать, что он странным и сомнительным образом постулирует существование несуществующих вещей. Типичным примером такого непонимания стала дискуссия между Майнонгом и Берtrandом Расселом, состоявшаяся с 1904 по 1920 гг. Основными темами этой дискуссии были: проблема референции, несуществующие предметы и интенциональность.

Подобно спору о беспредметных представлениях, относительно этой дискуссии также можно сказать, что она велась с различных философских позиций и изначально предполагала разный подход к одним и тем же проблемам.

Как только Рассел знакомится с теорией Майнонга, он проникается к ней большим уважением (1904-1907) и приводит его теорию предметов в своей работе «Принципы математики» (1903).

Сама теория предметов, однако, не рассматривалась как самостоятельное явление. Одновременно с увлечением идеями Майнонга, Рассел занимался решением парадокса классов и поэтому, теория предметов понималась им скорее как *логика*.

Позднее, после изменения своего отношения к невозможным предметам, Рассел напишет, что Майнонгу не хватает чувства реальности, т. к. пренебрегая базовыми логическими законами (непротиворечия, исключённого третьего), он утратил видение границы между существующим и несуществующим, которую можно обнаружить *в языке*, путём введения дескрипций.

Обратимся теперь к известной работе Рассела «Об обозначении» (1905), в которой он наряду с введением в оборот своих дескрипций одновременно подвергает критике подход Майнонга. Напомним ещё раз, что ещё в 1903 г. в «Принципах математики» Рассел использовал следующие обороты: «Бытием является то, что принадлежит любому мыслимому термину, любому возможному предмету мысли» [8]. Надо сказать, что в плане употребления некоторых терминов свою позицию он не поменял. Так, он не отказался от разделения предметов

на возможные и не возможные, так как он никогда не был согласен с майнонговским разделением на существующие и несуществующие. Это разделение он не понимал, и, вероятно, полагал вплоть до 1905 г., что для Майнонга несуществующий предмет равен невозможному.

В работе же «Об обозначении» [3] Рассел замечает то, что утверждение о том, что нынешний король Франции является подлинным предметом, хотя даже не имеющимся в наличии (*subsist* как аналог *bestehen*), является чрезвычайно спорным. Рассел никак не может примириться с многозначностью «существования», постулируемой Майнонгом (вслед за Твардовским), и поэтому для него внебытие несуществующих вещей всё равно является нарушением закона о непротиворечии.

Однако, несмотря на то, что идеи Майнонга не получили признания в рамках мейнстрима аналитической философии, тем не менее были авторы, которые не просто приняли её, но и занялись её дальнейшим развитием. Среди них можно упомянуть имена Дж. Н. Файндли, Г. Бергмана, Р.М. Чизома, Р. Гроссмана, Р. Халлера, Т. Парсонса и Р. Рутли. Теренс Парсонс, например, пытался формализовать концепцию Майнонга для того, чтобы в результате получить инструмент для правильного описания несуществующих предметов. Основным посылом Парсонса, основанный на интерпретации сочинений Майнонга, заключается в том, что философия, основывавшаяся на логическом анализе языка, тщетно и бессмысленно пыталась избавиться или выбросить за границы философии несуществующие или выдуманные сущности. На самом деле, строгое ограничение философствования только действительными, логически непротиворечивыми сущностями, (то, что Майнонг называл «предрассудком в пользу действительного»), на самом деле, является большой ошибкой и свидетельствует о неполноте философского анализа такого рода.

Резюмируя всё вышесказанное, можно отметить, что теория предметов как таковая была продуктом сложных по своей структуре дискуссий в австрийской философии этого периода. При этом основными авторами, обратившими особое внимание на исследование статуса и свойств предметности были Твардовский и Майнонг. Твардовский заложил некоторые

В.В. Селивёрстов. Становление, значение и критика теории...

теоретические основы теории, по сути, выделив такие свойства предмета как простое бытие представленным, а Майнонг занялся тщательной проработкой и обоснованием теории предметов как всеобщей науки, подобно феноменологии Гуссерля, претендовавшей и, может быть, претендующей на место универсального философского метода.

### Литература

1. *Бреитано Ф. Избранные работы.* М., 1996.
2. *Майнонг А. Самоизложение.* М., 2003.
3. *Рассел Б. Об обозначении* // Рассел Б. Избранные труды. Новосибирск, 2007.
4. *Твардовский К. К учению о содержании и предмете представлений* // Логико-философские и психологические исследования. – М., 1997.
5. *Jacquette D. Meinong's concept of implexive being and non-being* // Grazer philosophische Studien. № 50. 1995.
6. *Meinong A. Über Gegenstandstheorie* // Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig., 1904
7. *Parsons T. Referring to Nonexistent Objects* // Theory and Decision, V. 11, 1979.
8. *Russell B. Principles of mathematics.* London, 1903
9. *Ryle G. Intentionality Theory and the Nature of Thinking.* // Revue international de philosophie, 1973, № 27.

*Сведения об авторе: Селивёрстов Владимир Валерьевич, факультет философии НИУ ВШЭ, аспирант.*

Н.В. Шумкова  
**СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ В «ЙОГА-СУТРАХ»  
ПАТАНДЖАЛИ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ**

*This paper shows the similarities and the differences in the Edmund Husserl's (1859-1938) doctrine of the construction of consciousness and the epistemological doctrine of Yoga, which is presented in the classical text "Yoga Sutras" of Maharishi Patanjali.*

**Ключевые слова:** феноменология, интенциональность, чистое сознание

**Keywords:** phenomenology, intentionality, pure consciousness

Большое количество различных интерпретаций переводимых на европейские языки индийских текстов философского содержания подтверждает остроту проблемы адекватного переложения индийских учений на европейскую терминологию. Решением этой проблемы приходится заниматься фило-софам-компаративистам.

Философская компаративистика — это отдельная область историко-философских изысканий, ее предметом выступают сопоставления различных понятий, систем, концепций, доктрин восточной и западной философии, поиск сходств и различий, возможных заимствований каких-либо положений одной традиции у другой, либо сопоставление положений философов или философских школ внутри одной традиции. Философская кросс-культурная компаративистика, проводящая исследования в области сравнения философского наследия Востока и Запада, существует около двух столетий, но ее официальное признание как особой научной области состоялось в 1939 году, когда выдающиеся компаративисты (Ч. Мур, С. Нортроп, Дж. Конджер, Такакусу Дзюндзиро и Вин

Сит Чан) впервые собрали первую конференцию философов Востока и Запада в Гонолулу. Важность предмета компаративной философии обусловила рост интереса к ней, и на компаративистской конференции в Гонолулу, проведенной в 1984 году присутствовало уже 165 философов из четырнадцати различных стран. В настоящее время такие конференции происходят чаще, становятся более представительными, на них обсуждается все больше различных проблем.

Одним из известнейших философов-компаративистов в мире, и самым известным в отечественной традиции является востоковед буддолог Ф.И. Щербатской. Именно Щербатской впервые обратил внимание на сходство концепции интенциональности сознания Эдмунда Гуссерля с буддийской концепцией *viśayaśatva* — «объектности» или направленности мысли на объект, предметности мысли, и попытался сравнить их. Такое буквальное сравнение терминов двух различных традиций представляет опасную задачу, так как, несмотря на то, что эти термины внешне могут быть очень близки, нужно обращать внимание на всю традицию, контекст употребления термина, нельзя так просто вычленять и рассматривать отдельный термин. Это мы и постараемся сделать, сравнивая термины «интенциональность» и «*viśayaśatva*»: мы не станем ограничиваться только внешним смысловым сходством терминов, учетом единственного заметного с первого взгляда признака «направленность сознания на предмет». Но рассмотрим также отношение обеих традиций к таким понятиям, как «смысл», «смыслообразование», «значение», «разделение ноззиса и нозэмы», «сознание». В данной работе будет предпринята попытка произвести компаративистский анализ концепций процесса познания и структуры сознания, предлагаемыми в двух традициях: восточной, представленной текстом Патанджали «Йога-сутры», и феноменологического учения Эдмунда Гуссерля, представленного произведениями второго периода его философского наследия: «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» и «Картезианские размышления».

Наш выбор объектов исследования обусловлен тем, что в названных текстах исследуется одна и та же проблема, а

именно структура человеческого сознания. И главной целью этой работы будет установление своего рода «моста» между двумя философскими традициями с целью создания условий для диалога в области проблемы сознания.

### **Задачи данной работы**

*Во-первых:* выявление сходств и различий в учениях Патанджали и Гуссерля о структуре сознания, а так же процессе познания. *Во-вторых:* выяснение ограничений в использовании западных терминов при их использовании для интерпретации индийских терминов и концепций в неразрывной связи с учениями. *В-третьих:* выявление теоретических обоснований, необходимых для понимания текста Йога-сутр, написанных в афористической традиции, не столь близкой для западной философии. (В западной философии встречается крайне мало текстов, написанных афоризмами, такие тексты мы встречаем у Спинозы, Лейбница, Витгенштейна).

Методом такого компаративистского анализа будет логико-смысловой анализ терминов, использующихся в учении Патанджали и западных терминов, представленных Э. Гуссерлем. Этот метод включает сравнительный анализ содержаний, смыслов и значений терминов.

## **1**

Йога-сутры Патанджали и трансцендентальная феноменология Гуссерля исследуют одну и ту же проблему – структуру сознания, а так же процесс познания. Различными путями в обоих учениях мы приходим к чистому сознанию, Пуруше, чистому я, трансцендентальной субъективности.

О своем учении – феноменологии – Гуссерль писал так:

Чистая феноменология, путь к которой мы здесь ищем, <...> – это наука существенно новая, в силу своеобразием далекая от естественного мышления <...>. Она именует себя наукой о «феноменах». <...> чистая феноменология, к каковой мы в дальнейшем намерены проложить путь, – та самая феноменология, первый прорыв к которой произошел в «Логических исследованиях» и смысл которой все глубже и богаче раскрывался для меня в работах протекавшего с тех пор десятилетия, – это не психология и что



причисление ее к психологии исключается не какими – либо случайными разграничениями области и терминологически, но *принципиальными* основаниями. <...> феноменология имеет дело с «сознанием», со всеми видами переживаний, с актами и их коррелятами. <...> для всего этого требуется новый, *совершенно измененный* в сравнении с естественными установками опыта и мысли *способ установки*. <...> *чистая, или трансцендентальная, феноменология* получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука эйдетическая) <...> [1, с. 17, 19-21].

## 2

В Йоге целью такого пути (путь – йога в практике) к чистому сознанию (Пуруше) является освобождение (*Kaivalya*), которое происходит за счет разделения активной деятельности сознания и Пуруши (Зрителя, Наблюдателя, чистый свет сознания), прекращения активной деятельности сознания, прекращения его модификаций, изменений и тем самым прекращения страданий. Адепты йоги разделяют материальную природу и духовную. Пуруша (чистая энергия сознания) – это именно духовная, ментальная часть, Пракрити – материальная, к Пракрити относится буддхи – интеллект, разум (онтологическая предпосылка осознания, принимает форму познаваемого объекта, имеет природу трех гун), читта (эмпирическое сознание, память, воспринимает и хранит впечатления): интеллект (чайтанья, занимается производством мыслительных действий) и аханкара (эготизм, Я-есмы), манас (машление, ум, создает конструкции впечатлений от читты), органы чувств – индрии. Пуруша, наблюдая деятельность буддхи, уподобляется ему, но их природа различна, Пуруша ошибочно отождествляет себя с читтой, читта в свою очередь подвергается воздействию окружающего мира и модифицируется. Необходимо обратить внимание на тот факт, что термины «буддхи», «манас», «сознание» (читта) в тексте Патанджали часто используются как синонимы, их семантика не всегда конкретно обозначена, хотя контекстуально прослеживаются определенные оттенки интерпретации. Когда Пуруша постигнут йогиним, тем, кто практикует йогу, тогда йогин становится безразличным к гуннам. Читта имеет природу трех

гун: саттвы, раджаса и тамаса, он лишен чистой энергии сознания. Сущность видимого (Пракрити, окружающий материальный мир) – служить цели Пуруши, при осуществлении данной цели оно уже не воспринимается (при освобождении Пуруши), видимое исчезает для Пуруши, реализовавшего свою цель, но не для других, так как оно обладает свойством быть общим, единым для всех субъектов опыта. Пуруша связан с видимым через целеполагание отношения собственности, присвоения. Опыт – восприятие видимого – обретается вследствие соединения, а постижение внутренней сущности Видящего (Наблюдателя, Пуруши) – это освобождение.

Гуны – три качества материальной природы: саттва – чистота, раджас – сила, которая преодолевает препятствия, страсть, деятельность, тамас – омрачение, неадекватное представление реальности (смертность, пассивность, лень) в их как проявленной, так и непроявленной сущности. При условии, что йогин овладел искусством внерефлексивного сосредоточения, рождается плод подобного состояния – внутреннее спокойствие (*adhyatmaprasada*). Для него характерна незагрязненность саттвы примесью раджаса и тамаса. В состоянии спокойствия проявляется мудрость, которая есть способность видеть объект как он есть (*yathabhuta*) без рефлексии на процесс познания. Такое постижение Пуруши связано с бесстрастием (*vairagya*), а именно реализацией способности различения активной деятельности сознания и Пуруши. Это наивысшее бесстрастие ведет к разрыву цепи сансары, и тем самым к освобождению. Буддхи (разум, материальное сознание) завершает свою функцию, благодаря этому, гуны стремятся к растворению в своей причине и исчезают вместе с остановкой сознания (для гун больше нет применения), таким образом, Пуруша выходит из соединения с гунами и пребывает в собственной форме, незагрязненной и абсолютно свободной.

Соединение видимого и видящего порождает страдание саттвы, а не чего-либо еще. Саттва – это пассивный объект по отношению к воздействию раджаса. Пуруша, неподверженный изменению, бездеятельный не страдает, так как лишь наблюдает объекты, он Зритель, Наблюдатель. Но, тем не менее, специфицируемый знанием буддхи, Пуруша предстает как бы

испытывающим ту боль, которую претерпевает саттва, так как соотносится с формой ее существования.

Целью Гуссерля является поиск аподиктического знания. Метод – феноменологическая редукция, с помощью чего мы приходим к чистому Я, чистому *ego*. Это происходит за счет разделения двух установок сознания: естественной и феноменологической. Переход от естественной установки сознания к феноменологической осуществляется с помощью разработанного им же метода феноменологической редукции, то есть «вынося за скобки» всё, в чем только можно усомниться: окружающий нас мир вещей, Бога. В итоге остается лишь то, в существовании чего усомниться уже невозможно, то, что существует аподиктически, является абсолютно достоверным. Этим абсолютно достоверным оказывается *ego cogito*, чистое Я, моё чистое сознания, именно оно и дано мне аподиктически.

### 3

Описание состояний, ступеней сознания. Гуссерль – естественная и феноменологическая установка сознания. В йоге – естественное состояние или не йога: блуждающее, тупое, произвольно направленное и йога: собранное в точку и остановленное, такое состояние достигают с помощью специальных практик, методов йоги (Восьмеричный путь).

### 4

В феноменологии Гуссерля сознание всегда направлено на объект, интенционально. Любой акт сознания направлен на что-либо, объект, на который акт сознания направлен, является составной частью этого акта в качестве интенционального объекта. В «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль описывал структуру сознания, используя греческий термин – нус, ум. Саму интенцию, направленность акта сознания он именует ноэзой, интенциональный объект, на который направлен акт сознания – ноэмой. И ноэза и ноэма состоят из нескольких частей, между которыми строгое соответствие. Центром ноэмы является ядро, ядро – это сам объект, который дан в интенциональном акте. Но вокруг ядра ноэмы находятся интуиции, с помощью которых объект дан, а именно чувственное восприятие, вооб-

ражение и усмотрение сущностей. В нозе вокруг ядра так же существуют слои, такие как: слой суждений, слой воли, слой желаний и другие. Например, слою суждений в нозе соответствует такой слой нозмы, как данность объекта, как объекта суждений. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль переименовал нозу в *cogito*, а нозму – в *cogitatum*.

В йоге сознание обладает свойствами направленности на все объекты (*sarvarthata*) и «однаправленность» (*ekagrata*). В «Таттва - вайшаради» написано: «Направленность на множество объектов есть свойство рассеянности сознания (*vikshiptata*). «Будучи всегда существующей, она не исчезает <...>. Сознание, связанное по самой своей сути с постепенным исчезновением (*apaya*) многонаправленности и появлением однаправленности как своими качественными характеристиками <...>, тяготеет к сосредоточению, т. е. специфицируется сосредоточением, которое реализуется (*sadhyamana*) постепенно, в свойственной ему последовательности (*purvaparibhuta*)» [3, с. 28]. Изменение сосредоточения есть прекращение многонаправленности сознания и возникновение его однаправленности. [3, с. 458]. И, наконец, изменение однаправленности сознания (*Ekaagrata-parinama*) – это тождественность прошедших и возникших познавательных содержаний. Здесь происходит различие между самым сознанием и его состояниями, сознание является носителем, а состояния свойствами.

## 5

*Состояния сознания.* Существуют пять видов деятельности сознания (не йога) – загрязненные (*klista*) и незагрязненные (*aklista*): истинное познание (*pramana*) – восприятие, умозаключение и авторитетное свидетельство; заблуждение (*viparyaya*) – ложное знание, основанное не на собственной форме объекта; ментальное конструирование (*vikalpa*); сон и память. Также существует состояние бесстрастия.

В состоянии йоги: не аффективное, не связанное с карма-нами, неизменное (совершенное прекращение удовольствий).

Трансцендентальное (феноменологически редуцированное) сознание всегда интенционально. Сознание двухслойно: интенции и объекты (ноэза и нозма, *cogito* и *cogitatum*). Различ-

ные интенциональные акты сознания: полагающие и неполагающие. Гуссерль писал, что существуют три структурные характеристики интенциональных актов сознания. Их можно различать по форме, материи и качеству. По форме они бывают: чисто сигнификативные, чисто интуитивные и смешанные. Сигнификативные акты в свою очередь бывают номинативными и пропозициональными, они имеют логико-грамматический характер. Номинативные сигнификативные акты сознания дают объектам имена и понятия об этих объектах. Пропозициональные сигнификативные акты выражают суждения о соотношениях между объектами. Чисто сигнификативные акты сознания лишь обозначают объекты, но не дают их непосредственно. Непосредственно объекты нам дают интуитивные акты сознания, такие как чувственное восприятие и воображение. Смешанные акты – это взаимодействие сигнификативных и интуитивных актов сознания. Чисто сигнификативные акты дают объектам имена, а интуитивные наполняют их содержанием. Интенциональные объекты могут быть даны нам двумя способами: с помощью чувственного восприятия или с помощью воображения. Так же помимо чувственного восприятия и воображения существует еще и категориальная интуиция. Категориальная интуиция дает нам отношения между объектами. В частности категориальная интуиция дает такие отношения между объектами, как следование друг за другом, отношение части и целого, рядоположенность объектов, категории, принадлежность признака предмету и другие. Помимо категориальной интуиции существует еще и интеллектуальная интуиция, она дает нам чисто эйдетические объекты: треугольник, многоугольник, теорема Пифагора, цвет как таковой, стул как таковой и т. п. Гуссерль ввел еще и такое понятие, как идеирующая абстракция, что означает восприятие универсального в объектах. Вместе с категориальной интуицией идеирующая абстракция дают нам эйдетическое знание, затем Гуссерль называл это усмотрением сущности. Чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущностей, действуя совместно, дают нам интенциональные объекты. Таким образом Гуссерль показывает, что интенциональные объекты состоят из двух частей.

Одна часть – индивидуальная, это дают нам чувственное восприятие и воображение, другая – это универсальные категории.

Гуссерль разделяет интенциональные акты на полагающие и неполагающие. Интенциональный акт сознания будет неполагающим, если я интересуюсь только содержанием того, что мне дано, благодаря этому акту. Полагающим он будет, когда я интересуюсь существованием того, что мне дано в этом акте, каким образом это существует, существует ли оно в действительности, либо является плодом моей фантазии, какова моя уверенность в существовании этого объекта, считаю ли я его существование достоверным или возможным, какова степень вероятности. Далее возможно выяснить является ли этот объект для меня желанным, нежеланным, безразличным, дать эстетическую оценку объекта и произвести другие оценочные суждения.

В йоге состояния сознания связаны и 4-мя модусами: избирательность (витарка), рефлексия (вичара), блаженство (ананда), самость (асмита).

## 6

Концепция самости Я, Я есмь у Гуссерля, восприятие «другого» с помощью аппрезентации (анализирующей апперцепции).

Рефлексивно размышляя о себе, как трансцендентальном *ego*, в установке трансцендентальной редукции, я дан для себя как это *ego* в восприятии, и именно в схватывающем восприятии. Я также осознаю, что и прежде, хотя и не будучи схвачен в восприятии, всегда уже существовал, *заранее был дан себе*, как предмет первоначального созерцания [2, с. 201].

Гуссерль говорит, что первоначально, до восприятия объектов мира себе дан я сам, мое *ego*. Так же здесь снимается вопрос о том являюсь ли я сейчас или допустим десять лет назад одним и тем же я. Биологически доказано, что наше наши клетки за этот промежуток времени полностью обновляются, следовательно наше физическое тело уже является совершенно другим, так же мы можем полностью изменить внешность, могут в том числе поменяться и психические характеристики: характер, привычки, принципы, мировоззрение. Тем не менее я, *ego* все равно ос-

таюсь самым собой, наше *ego* не меняется, мы осознаем, что мы существовали именно как собственное *ego*, «Я есмь», а не как некто «другой» с момента нашего рождения и до настоящего момента нашей жизни, и далее до самой смерти мы так же будем существовать, как наше *ego*, не смотря на то, что наше психофизическое я может подвергаться существенным изменениям. Ранее Гуссерль упоминал, что мы можем бесконечно долго конституировать трансцендентальные интенциональные объекты, направляя на них все новые интенции, *cogito*, получая при этом все новые качества этих объектов. Так же происходит и с нашим собственным я. В нас находится бесконечный горизонт наших собственных еще не раскрытых внутренних качеств и свойств. С помощью восприятия, направленного на меня самого я занимаюсь самопознанием, и эти новые данные находятся в полной тождественности с «Я есмь», мы понимаем, что новые раскрытые внутренние свойства принадлежат именно нам, нашему *ego*, а не кому-нибудь другому. Нашу собственную жизнь составляет такое трансцендентальное синтетическое единство восприятия моего собственного *ego*, *ego* других, объектов. Проведя трансцендентальную редукцию и получив объективный мир, как феномен, мы получаем, что весь этот феноменальный мир это «область сущности – собственного мне самому» [2, с. 207], того, что я представляю собой как монада. «Другой», или не-Я также имеет свою область «другого» с его собственным *ego*, данным ему первоначально, миром объектов, он так же как и я конституирует интенциональные объекты, они так же даны ему в интенциональных актах восприятия. И для меня, моего *ego* и для каждого другого *ego*, в результате конституируется некое сообщество монад, которые в свою очередь конституируют один и тот же мир. И уже в этом конституированном мире и я и другие становимся наделенными общим смыслом – «люди», как психофизические объекты мира. «Другого» мы воспринимаем с помощью такой способности, как аппрезентация или аналогическая апперцепция. «Другие» воспринимают друг друга тоже как «других».

Используя терминологию Гуссерля можно сказать, что есть Я, как тождественный полюс и субстрат хабитуальных особенностей, чистое Я, есть отличное от него *ego*, взятое в

полной конкретности, это *ego* Гуссерль именуется монадой, заимствованным у Лейбница термином.

Гуссерль утверждает, что «другие» по отношению ко мне являются не просто природными физическими объектами, но как психофизические объекты, существующие в мире. С другой стороны, эти «другие» являются субъектами, которые эмпирически, как и я, познают мир. Мы воспринимаем «другого» с помощью аппрезентации. *Ego* «другого» конституируется, как отражающееся в моем собственном Я, оно конституировано как *alter ego*. «Другой» есть мое собственное отражение, и в то же время не является таковым, это – мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обычном смысле слова [2, с. 190].

В йоге есть такое понятие, как Аханкара или эготизм, это осознание своего я, оно принадлежит материальной природе и вытекает из буддхи – интеллекта. Аханкара конституируется из таких составляющих: 5 индрий (органы чувств), 5 кармендрий (органы действий), манас (ум, мышление), читта (эмпирическое сознание, память воспринимает и хранит впечатления), 5 танмарт – звук, осязаемое, цвет, вкус и запах.

## 7

Концентрация. У Гуссерля сознание интенционально и объектно, много *cogito*, каждый из которых направлен на свой *cogitatum*.

В йоге: сосредоточение (*samapatti*) возникает при условии прекращения концептуализации деятельности сознания. В данном состоянии сознание проявляется как видимость собственной формы (*svarupa*) объекта. Когда в качестве такой опоры выступает сам процесс познания, то содержанием сознания становится видимость собственной формы этого процесса. В случае с Пурушей как субъектом познания либо как освобожденным (*kevalin*) его собственная форма окрашивает сознание. Таким образом, в состоянии сосредоточения сознание всегда имеет тенденцию уподобляться своему объекту, ассимилировать видимость его собственной формы.

В результате психотехники сознание становится сконцентрированным на одном объекте. В итоге в йоге – прекращение всякой деятельности сознания – асампраджня самадхи «бес-



сознательное сосредоточение» или «безобъектная концентрация». Концентрация достигается благодаря ступеням Восьмеричного пути. Пятая ступень Пратьяхара (отбрасывание, отрешение) позволяет достичь умственного сосредоточения и увеличивает силу воли, это техника отвлечения чувств от объектов, на которые они направлены, удержание состояния «здесь и сейчас». Шестая ступень – Дхарана – концентрация ума с задержкой дыхания, это есть полная концентрация ума на каком-то объекте или мысли, такое состояние достигается при глубокой медитации. Седьмая ступень – Дхьяна (сосредоточение, созерцание), на ступени Дхьяны медитирующий не осознает, что он находится в процессе медитации, единственное, что он осознает – это самость Я, факт своего существования и объект своей концентрации – Ишвару. Восьмая ступень – Самадхи (целостность, объединение, осуществление, завершение) – созерцание, при котором исчезает идея собственной индивидуальности и возникает единство воспринимающего и воспринимаемого.

## 8

Общие характеристики сознания. В йоге – читта – материальная природа, так как связано с гунами (гуны предопределяют виды деятельности сознания: ясность (пракхья), активность (праврити) и инерциальность (стхити)), и сознание как Пуруша – чистая нематериальная энергия жизни сознания.

В йоге такие понятия, как «опыт», «освобождение» создаются разумом, буддхи, и именно в нем опыт и освобождение осуществляются, но освобождение приписывается Пуруше. Комментатор Йога-сутр Вьяса объяснял этот момент так:

Пуруша уподобляется полководцу, воины которого участвуют в битве, одерживают «победу или терпят поражение, но не им принадлежит результат, а их господину. Так и в буддхи есть привязанность к круговороту бытия и наступает освобождение от него, но именно Пуруша наслаждается их плодом, <...> постижение удержание в памяти, способность рассуждать, отрицание, знание истинной сущности и жажда жизни, развертывающиеся в сознании, приписываются Пуруше как реально существующие в нем, поскольку именно он наслаждается их плодом [3, с. 18].

Пуруша созерцает интеллектуальную деятельность (буддхи), будучи субъектом этого наблюдения, а не субъектом этой жизни.

Трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля и философия йоги (на основе Йога-сутр Патанджали) демонстрируют сложные структуры сознания. На первый взгляд между этими двумя структурами видны сходства, как например в таких аспектах, как концентрация сознания, направленность сознания, чистое Я, самость Я, различные акты сознания. Но, проведя более тщательный разбор этих двух позиций, становится очевидно, что эти две позиции существенно различаются. Существенно различается терминология, мы можем перевести восточные термины с помощью европейских, но, тем не менее, эти термины контекстуально различны, поэтому при переводе восточных философских текстов на европейские языки корректно было бы рядом с переведенным термином ставить сам оригинальный восточный термин в латинской транслитерации.

Рассматривая чистое трансцендентальное *ego* Гуссерль не берет во внимание Бога, Бога остался за скобках, при осуществлении феноменологической редукции, переходе от естественной установки сознания к феноменологической. Философия йоги религиозна, существует Бог, Абсолют, Ишвара, религиозное, экстатическое упование на Ишвару также в совокупности с йогическими практиками помогает адепту йоги достичь освобождения.

### Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. – М., 2009.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2006.
3. Классическая йога. М., 1992.
4. *Swami Hariharananda Aranya. Yoga philosophy of Patanjali.* NY, 1983.

Сведения об авторе: Шумкова Наталья Вячеславовна, факультет философии НИУ ВШЭ, студентка.

# Логика, семантика, ОНТОЛОГИЯ

А.С. Боброва  
ОБ ОТРИЦАНИИ, СВЯЗКЕ И ОСОБЕННОСТЯХ  
МЫШЛЕНИЯ

*The paper puts forward a supposition concerning the existence of logical peculiarities in the reasoning of different native speakers (the matter is here the logic of casual communication). In this sense logic is closely related to the study of how our language engages and interacts with our thinking. And if our language has an influence on our thinking it influences the reasoning, which is the subject for logical research. It can happen that one language native speaker appraises a reasoning as quite correct (quite acceptable) whereas the others find it logically unacceptable. The structure of negative sentences with dropped copula in Russian is a fine example of the statement.*

**Ключевые слова:** язык, мышление, рассуждение, неформальная логика

**Keywords:** language, thinking, reasoning, informal logic

В работе обсуждается возможность существования логических особенностей мышления носителей разных языков. Способы рассуждений носителей одного языка и в самом деле могут отличаться от способов рассуждений носителей другого языка: то, что естественно для одних вполне может оказаться логически неприемлемым для других. Поводом для подобных размышлений послужили практические занятия по логике со студентами, где я столкнулась с банальной ситуацией, знакомой, думаю, многим преподавателям логики. Необходимо было восстановить до полного рассуждения сле-

дующую энтимему: «Отправляясь в поход, не следует брать лишнего, компас же в походе не помеха».

Предполагалось, что студенты к моменту выполнения задания уже были знакомы с правилами построения силлогизмов (в том числе и с требованием приведения высказываний к категорической форме), алгоритмом восстановления энтимем и оценкой их корректности. Тем не менее, процесс вызвал определенные трудности (особенно среди студентов-лингвистов). Камнем преткновения стал вопрос оценки качества высказываний. Одни студенты вполне аргументировано говорили о том, что оба высказывания являются отрицательными («компас в походе не та вещь, которая мешает», «лишние вещи не следует брать в поход»), а потому никакого заключения сделать невозможно. Но были и те, кто склонялся к позиции, что оба высказывания утвердительные, а отрицание относится не столько к высказыванию, сколько к одной из его составных частей – предикату (фактически они, сами того не зная, говорили о терминном отрицании). В результате вторая группа ребят бодро делала вывод о необходимости компаса в походе. При этом, что важно, те и другие студенты далеко не всегда задумывались о возможных вариантах интерпретации. Трудности, как видно, возникли из-за неоднозначной трактовки отрицания: отрицаем ли мы высказывание целиком или какой-либо один из терминов, дают ли в том или ином случае два отрицания утверждение или нет (лингвисты интересовались и этим).

Подобные вопросы появились вновь при обсуждении конструкций с опущенной связкой «есть»: «Большинство Х-ов некрасивые», «Люди, живущие в деревне, небогатые». Действительно, эта связка, точнее ее отсутствие, влечет неоднозначную трактовку высказываний с отрицанием. Рассмотрим, например, предложение «Большинство Х-ов некрасивые». Фактически оно требует пояснения: идет ли речь о наличии у Х-ов свойства «быть некрасивыми» или же об отсутствии у них свойства «быть красивыми». Понятно, что первое высказывание легко превращается во второе и наоборот. Тем не менее, если предложить студентам обратить исходное высказывание, то результаты могут отличаться. Если

на входе мы имеем «Большинство X-ов являются некрасивыми», то на выходе получаем «Существуют некрасивые X, которые все же являются X-ами». С другой стороны, если «Большинство X-ов не являются красивыми», то операции обращения не будет вовсе или же (в случае ошибки) мы станем свидетелями абсурдной ситуации: «То множество (большинство) некрасивых X-ов вовсе не являются X-ами».

Описанная ситуация в обыденной языковой практике (речь идет о русском языке) не является редкостью. И хотя рассмотренные две логические формы по-разному оттеняют общий смысл высказывания (в первом случае у X-ов гораздо больше шансов оказаться попросту страшными, нежели во втором), люди склонны игнорировать эти различия. Чаще всего две конструкции соединяются в одну. Как же быть с логической оценкой рассуждений, в составе которых встречаются подобные «гибриды»: всегда ли они некорректны? Как мне видится, взглянуть на проблему можно, как минимум, двояко.

Если рассуждать в рамках формальной логики, где фигурирует истинностная оценка высказываний, то тривиальный перенос так называемого терминного отрицания на пропозициональное однозначно должен трактоваться как логическая ошибка. В спорных же случаях, пример которого был только что описан, необходимо предварительное уточнение смысла высказывания, чтобы выявить его логическую структуру.

С другой стороны, если обратиться к логике каждодневного общения (а приведенные выше примеры вполне входят в ее компетенцию), то на ситуацию можно взглянуть иначе. Изучением вышеупомянутой логики отчасти занимается логика неформальная, которая предполагает, что критерием оценки высказываний может служить не только его истинность, но и, например, его приемлемость. В этом случае мы можем допустить, что раз для носителей русского языка смысловая нагрузка высказываний с пропозициональным и терминным отрицаниями зачастую одинакова, то для них подобное положение дел приемлемо, а значит, логично.

Повторюсь, что такие рассуждения допустимы исключительно в рамках неформальной логики. Они никоим образом не идут в разрез с требованием повышения в обществе уровня логической культуры (скорее даже подчеркивают необходимость этого), что достигается изучением основ логики как науки. Цель, преследуемая мной в данной заметке, – порассуждать о возможных следствиях неоднозначного толкования отрицания.

Прежде всего, предлагаю взглянуть на проблему через призму взаимовлияния языка и мышления. Язык – одна из мощнейших знаковых систем, служащих для выражения наших мыслей, а потому и правил логики (коль скоро они заключаются в выявлении определенных форм, законов и приемов мыслительной деятельности). Однако нельзя забывать, что не только мышление оказывает влияние на язык. Имеет место и обратный процесс: на определенном этапе сам язык начинает определять наше мышление. Фактически, что не раз отмечалось в различных исследованиях, «мы познаем не реальный мир, а мир знаков, и он существует в нашей голове как [некоторое] символическое представление» [1]. Мышление не может быть чистым, независимым от языка. Более того, выражение мыслей на разных языках – это далеко не всегда «параллельные способы выражения одного и того же понятийного содержания» [4]. Ряд лингвистических исследований, посвященных изучению взаимовлияния конкретных языковых нюансов и способов мышления, дают богатую почву для рассуждений относительно того, что если нечто является нормой мышления для носителей одного языка, то вовсе необязательно оно является допустимым для носителей другого языка (подробнее см. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку). Подобные практические примеры лишь подтверждают наше предположение о возможности существования логических особенностей в мышлении носителей того или иного языка. Речь в данном случае идет не о пересмотре ими базовых логических принципов таких, например, как требование непротиворечивости или последовательности, а скорее о проникновении в логику

некоторых языковых особенностей, корректирующих работу той или иной нормы (того или иного логического правила).

Такие размышления в пределах прагматического аспекта логики, где мы и оказываемся, полагаю, вполне уместны, ибо мы привыкли полагать, что нечто находится в рамках логики постольку, поскольку его можно обосновать методами, опирающимися в своей основе на математические конструкции. Тем не менее, если физик, открывает какое-то явление, которое он не может объяснить при помощи существующего математического аппарата, это вовсе не означает, что он должен отказаться от этого явления. На самом деле, что воспринимается естественно, он будет искать альтернативные объяснения наблюдаемому, причём, вполне рационально. Полагаю, было бы разумно поступить аналогичным образом и в данном случае. Говоря словами Г. Х. Вригта, «расплавившись в разнообразных исследованиях математики...» [2, с.89] логика естественно сузила сферу своей деятельности.

Логика все же относится к сомну философских дисциплин, являясь, если использовать терминологию Ч. С. Пирса, одной из наук факта (занимается изучением существующих форм мыслительной деятельности). Ч. С. Пирс упоминается не случайно. Будучи одним из основателей современной логики, он четко разводил математику и логику. В противовес своим европейским современникам американский философ полагал, что логика занимается рассуждениями, которые имеют или могут иметь место в действительности, а потому она не может быть каким-либо образом сведена к математике (впрочем, и обратный процесс тоже невозможен), ибо последняя, будучи предельно абстрактной наукой, изучает логические выводимости, «не беря на себя ответственность за их реальное существование» [5, с. 78].

Видимо, отмечая тесную связь языка и мышления, саму логику Ч.С. Пирс определял как науку о знаках. Что интересно, американский философ в своих работах говорил о сосуществовании так называемой обыденной логики и науки логики, используя для этой цели средневековую терминологию *logica utens* и *logica docens*, соответственно. Если первой мы пользуемся ежедневно, даже не замечая того, то к последней

мы обращаемся лишь в том случае, когда нас перестает удовлетворять имеющееся положение дел (мы начинаем испытывать трудности с рассуждениями). Таким образом, если нас все устывает, то в каждодневном общении мы используем обыденную логику, которая по ряду причин вовсе не обязательно копирует все законы и нюансы логики науки. Функционирует она в силу некоторой «силы привычки», формирующейся на базе манипулирования знаками. Именно эта «сила привычки» лежит в основе наших каждодневных рассуждений, именно она позволяет рассуждать, сознательно не обращаясь к законам и правилам логики. Логика каждодневного общения — живая логика, нацеленная на практическое использование, что и привлекает к ней внимание неформальной логики, позволяя в рамках последней рассуждать о влиянии, оказываемом языком на мышление, а значит и на логическую составляющую этого мышления.

Резюмируя, раз мы мыслим знаками, и язык влияет на мыслительные процессы, следовательно, можно предположить, что подобное влияние языка на мышление вносит свои коррективы (пусть и незначительные... хотя, кто определяет степень значимости?) и в логические устои (логики повседневного общения).

Анализ некорректных с позиции формальной логики рассуждений, которые вполне приемлемы в том или ином обществе, может предложить иной ракурс для размышлений относительно самобытности народа, об особенностях его менталитета, если определять последний как «склад ума». Здесь уместно вновь обратиться к разобранный выше ситуации с признаками «красивый» и «некрасивый». Характеризуя субъект Х как некрасивый, скорее всего в процессе рассуждения мы признаем его страшным (ведь в русском языке эти два слова часто употребляются как синонимы). С другой стороны, такое заключение получить будет гораздо сложнее, если утверждать, что у этого же субъекта просто отсутствует свойство «быть красивым». Можно предположить, что подобные метаморфозы структурно представляют русскую (может и российскую) склонность к крайностям, любовь к дихотомиям: если некрасивый, то урод. Такие несоответствия



А.С. Боброва. Об отрицании, связке и особенностях мышления

в логике носителей разных языков могут вести к недопониманию иностранцев, пусть и беседующих на одном языке.

Напоследок можно отметить еще одну «сферу применения» подобных исследований: учет того, что здесь названо ментальными особенностями (особенностями логики), анализ взаимовлияния языка и мышления помогают понять, как именно необходимо преподавать общие курсы логики (той же формальной логики) для носителей разных языков, на каких аспектах делать акцент.

### Литература

1. Анищенко И.Г., Вагин В.Н. Понятие знака в науке и искусстве// URL: <http://www.raai.org/about/persons/vagin/pages/znak.doc> (дата обращения 20.12.2010)
2. Вригт Г.Х. Логико-философские исследования. М., 1986
3. Крысин Л.П. Языковая норма и речевая практика // URL: <http://www.strana-oz.ru/?article=1034&numid=23> (дата обращения 02.02.2011)
4. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку// URL: <http://www.lingvotech.com/otnoshenienor> (дата обращения 20.01.2011)
5. Peirce C.S. A Classification of the Sciences // Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge, Massachusetts, 1965. Volume I. Principles of philosophy. – P. 77-82.

*Сведения об авторе: Боброва Ангелина Сергеевна, факультет философии РГГУ, старший преподаватель.*

**Т.А. Шиян**  
**СКОБКИ В МАТЕМАТИКЕ:**  
**ЛОГИКО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

*The article deals with logical-semiotic analysis of brackets as one of the classes of mathematical symbols. It is introduced in the paper a number of semiotic distinctions requiring for analysis and descriptions of different cases of usage of bracket symbols, it is systematized the basic means of bracket usage in mathematic, it is considered such predicated as synonymy, homonymy, polysemy of bracket symbols.*

**Ключевые слова:** математика, история математики, математические символы, семиотика, скобки

**Keywords:** mathematics, history of mathematics, mathematical symbols, semiotics, brackets, parentheses, braces

Статья посвящена логико-семиотическому анализу скобок как одному из классов математических символов. В статью вводится ряд семиотических различений, необходимых для анализа и описания разных случаев употребления скобочных знаков, систематизируются основные способы употребления скобок в математике, рассматриваются такие семиотические отношения между скобочными знаками и свойства, как синонимия, омонимия, полисемия.

## **1. Введение**

Скобки представляют собой наиболее часто используемую и, по-видимому, семантически наиболее разветвленную группу математических знаков. Тем не менее, в логике скобки неизменно фигурируют в качестве вспомогательных, «технических» знаков. То, что в самой же логике скобки обозначают также ряд предметных функций, кванторы и пропозициональные связки, как бы не замечается.

В данной статье скобки анализируются, с одной стороны, с точки зрения некоторых принципиальных семиотических различий, а, с другой стороны, с точки зрения таких семиотических отношений и свойств, как синонимия, омонимия и полисемия. Исторические аспекты приобретения скобками их значений, хоть и нуждаются в скрупулезном анализе из-за множества повторяющихся от автора к автору ошибок, останутся, в основном, за пределами данной работы. Отдельные исторические аспекты освещены в [11] и [10].

## 2. Семиотические различия и разновидности скобок

Обычно скобки делят по их форме на *круглые, квадратные, фигурные, угловые*, а также *прямые простые, прямые двойные и косые* (сами по себе в математике не используются, но применялись в эпоху машинописи вместо отсутствовавших круглых). У большинства видов скобок есть «*левый*» и «*правый*» варианты (в случае парных скобок, левая скобка называется открывающей, а правая – закрывающей) (см. табл. 1). Все эти скобки являются *вертикальными*. Фигурные скобки имеют также *горизонтальные* варианты: «*нижний*» и «*верхний*».

Таблица 1.

1-я группа скобок	левые	правые
круглые	(	)
квадратные	[	]
фигурные	{	}
угловые (треугольные)	<	>
	<	>
2-я группа скобок	л/п не различаются	
прямые одинарные		
прямые двойные		
косые	/	

Знаки первой группы (табл. 1) трактуются как скобки сами по себе: эти скобочные знаки не используются в современных европейских системах письма как «не-скобки». Некоторое исключение представляют угловые (треугольные) скобки: с одной стороны, для этих скобок существуют специальные

значки: « $\langle$ » и « $\rangle$ », с другой – используемые в этом же качестве значки « $\langle$ » и « $\rangle$ » представляют, помимо угловых скобок, знаки отношений меньше и больше. Соответственно, в некоторых вариантах печати используется один тип значков, в других – другой. Во втором случае, значки « $\langle$ » и « $\rangle$ » могут трактоваться как «скобки», только когда они используются вместе в качестве парных скобок. Это же относится и ко всем знакам второй группы: значки « $|$ » и « $/$ » сами по себе не являются скобками, эта трактовка возникает только в случае их функционирования в конструкции парных скобок. Эти случаи указывают на очень важный, обычно не замечаемый факт: в случае *парных* скобок знаками являются не значки открывающей и закрывающей скобок по отдельности, а только пары (противопоставленных по признаку открытия и закрытия внутрискобочного выражения) скобок.

Уже рассмотренные случаи приводят к пониманию необходимости для дальнейшего анализа введения дополнительного понятийного аппарата. Первое очевидное различие, уже неявно подразумевавшееся выше, – между *графическими средствами*, используемыми для выполнения той или иной функции, и тем *смыслом (значением)*, который этим средствам придается, той *ролью*, которую эти средства выполняют, и которые могут выражаться (выполняться) и другими знаковыми средствами. На этом различии, собственно, и построены понятия синонимии, омонимии и полисемии, которые обсуждаются ниже в отдельном параграфе.

Следующее семиотическое различие – между *отдельными значками (графемами)* и *знаками*, выполняющими некоторые функции, передающими некоторые предметные и/или синтаксические значения. Понятно, что в качестве знака может использоваться как единичный значок, так и несколько значков, причем несколько значков могут идти одной группой или же быть разделены какими-либо другими знаками. Отсюда, соответственно, вытекает деление знаков (на основании их графической формы) на *простые* и *сложные*, а сложных – на *компактные* и *распределенные*. Например, фигурная скобка, используемая для записи систем алгебраических уравнений или неравенств, является простым

знаком. Простые знаки, как очевидно, всегда компактны. В отличие от этого, парные скобки являются сложными распределенными знаками.

В соответствии со смыслом и использованием скобок, можно выделить их «*зону действия*», или «*направленность*». Обычно (но не всегда), для левых скобок зона действия – справа, для правых – слева, для нижних – сверху и, соответственно, для верхних – снизу. Парные скобки как раз и маркируют начало и конец зоны своего действия (помимо других обычно одновременно с этим присутствующих значений). Вторая граница зоны действия одинарной скобки маркируется по-разному и зависит от типа скобки и ее значения: это может быть пробел, тот или иной знак пунктуации, конец предложения, конец строки, конец абзаца или даже группы абзацев. То, что записано в зоне действия скобки (или пары скобок), будем называть *подскобочным выражением*.

Все приведенные в таблице 1 значки являются *строчными* знаками, т. е. пишутся в основном пространстве строки, как обычные буквы. Но помимо строчных, скобки бывают и других видов, назовем их *нестрочными*. К нестрочным знакам относятся упоминавшиеся выше фигурные скобки, используемые для записи систем алгебраических уравнений или неравенств. Поскольку зона действия таких скобок распространяется на несколько строк, то будем называть их межстрочными. Вообще, будем называть *межстрочными* знаки, соединяющие между собой несколько строк в единую конструкцию. Межстрочные фигурные скобки обычно выражают различные оттенки собирательности и указывают, что нечто, записанное с внешней стороны скобки (назовем это *основной строкой*), имеет отношение ко всему, что расположено в подскобочной зоне. Одно из собирательных значений фигурных скобок можно назвать собирательно-дистрибутивным. Оно встречается в европейских книгах уже в сер. XVI в. Наиболее ранние известные автору примеры использования фигурных скобок вообще (и в собирательно-дистрибутивном смысле в частности) относятся к *Немецкой арифметике* (1545 г.) Михаэля Штифеля [13, ff. tit., 54 об.]. На-

пример, оглавление, помещенное на титуле этого издания, имеет вид:

$$\text{Die} \left\{ \begin{array}{l} \text{Haußrechnung.} \\ \text{Deutsche Coss.} \\ \text{Kirchrechnung.} \end{array} \right.$$

т. е. вместо скобки можно было бы повторить артикль «die» в начале каждой строки оглавления. Другой ранний пример использования межстрочных фигурных скобок – изданные Иоганном Шойбелем в 1550 г. *Начала* Евклида (во введении Шойбеля [12, pp. 1-76; 11, p. 149] и в латинском тексте самих *Начал*, например, [12, pp. 81-82]). В [12, p. 50] с помощью фигурных скобок даже построена сложная разветвленная таблица.

Вообще, межстрочные фигурные скобки используются обычно как единичные знаки, но их зеркально-симметричные вертикальные варианты могут объединяться в псевдопарные конструкции. Приведу пример, иллюстрирующий обычную для XVI в. практику использования фигурных скобок (в собирательно-дистрибутивном смысле). Так, начало таблицы возведения в квадрат в стиле XVI в. имело бы вид:

$$\left. \begin{array}{l} 1 \\ 2 \\ 3 \end{array} \right\} \text{ умножить на } \left\{ \begin{array}{l} 1 \\ 2 \\ 3 \end{array} \right\} \text{ равно } \left\{ \begin{array}{l} 1 \\ 4 \\ 9 \end{array} \right.$$

Видимо, именно объединение многострочных записей и вписывание их в основную строку – базовая функция межстрочных фигурных скобок, как они использовались с XVI в. в письменной речи. Какого же типа собирательность при этом подразумевается – определялось уже ситуативно, как и в случае с большинством знаков пунктуации. Современный пример сложной конструкции (псевдотаблицы) с использованием межстрочных фигурных скобок можно найти в [4,

с. 178]. Но очевидно, что в этом примере фигурные скобки уже трактуются и используются как парные.

В настоящее время и другие виды межстрочных вертикальных скобок используются для инкорпорирования в основную строчку некоторой многострочной записи. Так, парные круглые (реже – квадратные, еще реже – фигурные) скобки используются для вписывания в строку многоэтажных дробей (например, [4, сс. 87-112, 113, 115 и др.]). При этом, сами внешние скобки, видимо, должны трактоваться как знаки агрегации (хотя содержательно – обозначение агрегации в этих случаях нужно не всегда).

Вписывать многострочные конструкции в строку позволяет и практика обозначения матриц [4, сс. 157 и др.]. Обычно матрица обозначается при помощи круглых, квадратных или двойных прямых скобок, а ее определитель – при помощи одинарных прямых [4, с. 157]. В обобщенном виде матрица может обозначаться и строчными скобками: круглыми или двойными прямыми, – а определитель, соответственно, – одинарными прямыми [4, с. 157].

К другому типу межстрочных скобок относятся горизонтальные фигурные скобки, которые также обычно служат для отнесения комментария, расположенного в одной строке, к некоторым выражениям, перечисленным в другой (в подскобочной зоне), например, как в [4, сс. 156, 159].

Второй тип нестрочных знаков можно назвать *квазистрочными* знаками. Они также находятся вне основной строки, но сопутствуют ей сверху или снизу, относятся к ней, следуют ее структуре, как-то модифицируют ее. Примерами квазистрочных знаков будут подчеркивание и надчеркивание, часто использовавшиеся в качестве знаков агрегации с конца XV по начало XVIII вв. [11, сс. 385-389]. В качестве квазистрочных, видимо, нужно трактовать и горизонтальные фигурные скобки, если они не имеют внешней, комментаторской строки.

Помимо единичных и парных скобок существует еще один способ использования скобочных знаков – в обозначениях числовых интервалов. Он, как и скопления единичных скобок, может создавать выражения, похожие на случаи ис-

пользования парных скобок. В общем случае, выражение, обозначающее интервал, имеет вид « $\xi_1 x, y \xi_2$ ». В одной из двух распространенных систем нотации  $\xi_1 \in \{ [, ( \}$  и  $\xi_2 \in \{ ], ) \}$ . Начало и конец интервала обозначаются открывающей и закрывающей скобками, закрытость интервала (с начала или с конца) – соответствующей квадратной скобки, открытость – круглой. Т. е. здесь мы на уровне парадигматики (в смысле оппозиции парадигматика / синтагматика) имеем систему из четырех скобок, а на уровне синтагматики – выборку двух из них. В отличие от этого парные скобки являются парными на обоих уровнях. Соответственно, выражение вида « $(x, y)$ » имеет разную базовую смысловую, семиотическую структуру в зависимости от понимания его как упорядоченной пары чисел  $x$  и  $y$  (парные скобки) или как открытого числового интервала. В другой распространенной системе нотации  $\xi_1, \xi_2 \in \{ [, ] \}$ . Начало и конец интервала при этом обозначаются не формой, а позицией, в которую помещена скобка, а их закрытость или открытость – тем, какая скобка помещена в данную позицию. Иначе говоря, здесь мы имеем дело с так называемой контекстно-зависимой системой нотации.

Более детальный анализ этих скобочных систем нуждается в значительно большем месте, поэтому ограничимся этими схематичными замечаниями.

### 3. Функции и значения основных видов скобок

В таблице приведены виды скобок, их названия, основные значения или функции, а также некоторые данные об их введении и использовании в математике. Нематематическое использование скобок в таблице не отражено (за исключением нестрочных фигурных скобок, которые сегодня более связываются с математикой, чем с оформлением обычной письменной речи). В квадратных скобках в левой колонке помечены группы синонимии, описываемые в следующем параграфе.



Таблица 2.

№	Основные виды значений и функций скобок	Появление и использование скобок, комментарии
<b>1.a.</b>	<b>Строчные парные круглые скобки</b>	
(1)	агрегация	Наиболее ранние известные издания – Тарталы (1556) и Хр. Клавия (1609)
(2)	применение функций и предикатов к аргументам	
	бесконечное повторение некоторого сочетания цифр	Так называемый период, используется для записи бесконечных десятичных дробей
(5)	упорядоченное множество (кортеж)	
	квантор всеобщности	Обозн. применялось Пеано, Расселом, Гильбертом
(3)	матрица (краткая запись)	
<b>1.b.</b>	<b>Строчные непарные круглые скобки</b>	
	открытый с начала и/или конца числовой интервал	Порождаемые ими конструкциями не являются парными скобками, но иногда совпадают с ними по виду
<b>1.c.</b>	<b>Межстрочные парные круглые скобки</b>	
	«оболочка» многоэтажной дроби, используемая для вписывания ее в строку	
(3)	матрица (полная запись)	
<b>2.a.</b>	<b>Строчные парные квадратные скобки</b>	
(1)	агрегация	
(2)	применение функций и предикатов к аргументам	
	целая часть действительного числа, антье	Обозн. ввел К. Гаусс (1808) [1, с. 352]
(3)	матрица (краткая запись)	
<b>2.b.</b>	<b>Строчные непарные квадратные скобки</b>	
	числовой интервал	Порождаемые ими конструкциями не являются парными скобками, но иногда совпадают с ними по виду
<b>2.c.</b>	<b>Межстрочные парные квадратные скобки</b>	
(3)	матрица (полная запись)	

№	Основные виды значений и функций скобок	Появление и использование скобок, комментарии
(7)	собираательно-дизъюнктивная функция	Пример: [4, с. 234]
3.	<b>Строчные парные угловые скобки</b>	
(5)	упорядоченное множество (кортеж)	
4.a.	<b>Строчные парные фигурные скобки</b>	
(1)	агрегация	Примеры: [4, сс. 205, 235, 346 и др.]
	дробная часть действительного числа	
	множество	В некоторых случаях в логике (при записи некоторых логических отношений) фактически означает конъюнкцию формул-элементов
	семейство множеств или ряд объектов (чисел, многочленов и т.д.), порождаемых некоторым правилом	
4.b.	<b>Межстрочные парные фигурные скобки</b>	
	собираательно-дистрибутивная функция	Пример: [4, с. 178]
4.c.	<b>Межстрочные единичные фигурные скобки</b>	
(7)	различные виды собирательности, в частности: <ul style="list-style-type: none"> <li>• собираательно-интегративный,</li> <li>• собираательно-дистрибутивный,</li> <li>• собираательно-дизъюнктивный.</li> </ul>	Могут быть четырех видов: правая, левая, нижняя и верхняя Некоторые случаи использования скобок в этом смысле в [14] путают с обозначением агрегации Например, в [13, f. tit.], а также примеры, приведенные в предыдущем параграфе. Правый вар. скобок – в [1, с. 352] Примеры: [4, сс. 94-96, 99-100, 102-105, 107, 111, 217, 302, 328, 329, 332, 457 и др.]
(1)	агрегация	По мнению многих историков математики (на мой взгляд, ошибочному <sup>6</sup> ), вертикальные фигур-

<sup>6</sup> Общая практика использования фигурных скобок в [14] вполне традиционна, что предлагает и их собираательно-интегративное использование, например, если некоторое выражение пишется в несколько строк (именно таковы все случаи якобы обозначения агрегации фигурной скобкой: [14: Variorum, ff. 29 об., 30; 14: Zetetica, ff. 2, 2 об., 3, и

№	Основные виды значений и функций скобок	Появление и использование скобок, комментарии
		ные скобки в некоторых местах [14] обозначают агрегацию
	конъюнкция	Обычно, левая скобка
<b>5.a.</b>	<b>Строчные парные одинарные прямые скобки</b>	
	модуль, или абсолютная величина, действительного числа	Обозн. ввел К. Вейерштрасс (1841) [1, с. 352]
	мощность, или кардинальное число, множества	
(6)	значение выражения в логической семантике (чаще – истинностное значение)	Применялось, например, в [5], [2], [3]
(4)	Определитель матрицы (краткая запись)	
<b>5.b.</b>	<b>Межстрочные парные одинарные прямые скобки</b>	
(4)	Определитель матрицы (полная запись)	
<b>6.a.</b>	<b>Строчные парные двойные прямые скобки</b>	
	норма	Обозн. ввел Э.Шмидт (1908) [1, с. 352]
(6)	значение выражения в логической семантике (аналог одинарных прямых скобок)	В логической семантике иногда используется как аналог одинарных прямых скобок для передачи обозначения некоторой интерпретирующей функции. Например, в [5]
(3)	матрица (краткая запись)	
<b>6.b.</b>	<b>Межстрочные парные двойные прямые скобки</b>	
(3)	матрица (полная запись)	

#### 4. Синонимия, омонимия, полисемия

Понятия синонимии, омонимии, полисемии понимаются здесь достаточно традиционно, например, как (применитель-

---

др.] (pag. var.)) и есть необходимость указать на его единство. Агрегация при этом обозначается вторичным образом: в силу синтаксической структуры получающейся конструкции. Поэтому приписывать фигурной скобке в этих случаях еще одно, причем принципиально новое, значение кажется излишним и не обоснованным.

но к речи) в соответствующих статьях Лингвистического энциклопедического словаря [7]. Адаптации этих понятий к анализу математических обозначений посвящены статьи автора [8; 9]. В общем виде эти понятия описываются в действующем библиографическом ГОСТе 7.0-99 [6, с. 2], но с явной логической ошибкой: синонимия и омонимия характеризуются в нем как свойства, а не отношения.

Начнем с рассмотрения вопросов синонимии. В лингвистике синонимия (как и омонимия и полисемия) относится к лексическому уровню: является отношением между лексическими единицами (словами и некоторыми аналогичными им видами устойчивых словосочетаний). То есть, синонимия (омонимия, полисемия и т. п.) относится в парадигматическому уровню (в смысле оппозиции парадигматики / синтагматики). Соответственно, распространяя это понятие на область математической символики, мы должны относить его, в первую очередь, к элементарным знакам (в оговоренном выше понимании слова «знак») – «словам» символического математического языка. И только вторично, поскольку это иногда удобно и эвристично, к более сложным математическим выражениям.

В таблице 2 представлено несколько групп синонимичных обозначений: обозначения агрегации (1), обозначения применения функций и предикатов к аргументам (2), краткие и полные обозначения матриц (3), краткие и полные обозначения определителей матриц (4), обозначения кортежей (5), обозначения функции приписывания значений (6), собирательно-дизъюнктивная связка (7). Помимо этого, существуют еще синонимичные обозначения числовых интервалов.

Случаи многозначности и/или омонимии скобок фиксируются подразделениями таблицы 2 (за исключением подраздела 4.с межстрочных единичных фигурных скобок, который объединяет разные графические случаи). Проблему здесь составляет разделение случаев полисемии и омонимии, поскольку такое разделение до некоторой степени условно. В [8] и [9] я исходил из понимания (назовем его **критерий 1**), что о полисемии знака мы можем говорить только, если между разными его значениями можем проследить некоторую связь, преемственность, а в противном случае – должны говорить об

омонимии. Аналогично это трактуется и в [6, с. 2]: полисемия – «наличие разных, но в какой-либо мере связанных интерпретаций одного и того же знака», тогда как при омонимии знаки «имеют одну и ту же материальную форму, но независимые значения». Исходя из критерия 1, я в [8; 9] трактовал разные значения скобок « $|$   $|$ » (модуль действительного числа, мощность множества, значение формулы в формальной логической семантике) как омонимию.

Но то, что мы говорим о разных значениях определенного знака, уже подразумевает полисемию, поскольку в противном случае мы говорили бы о значениях разных (хоть и графически похожих) знаков. Понимание разных значений как значений одного знака будем называть **критерием 2**. В случае математических символов такое единое понимание закрепляется в одинаковом наименовании знака при его разных значениях. Соответственно, поскольку модуль действительного числа, мощность множества, значение формулы в формальной логической семантике и некоторые другие математические функции понимаются как разные значения одного и того же скобочного знака « $|$   $|$ », то мы должны признать здесь случай полисемии, а не омонимии. Здесь возникает некоторое противоречие и неопределенность, требующие дальнейших исследований. Но некоторую определенность критерий 2 все же вносит: мы имеем разные знаки, если можем показать различия, имеющиеся на уровне знаковых форм, передающих разные значения.

Таким образом, в соответствии с критерием 2, в таблице 2 строки разделов 1.а, 1.с, 2.а, 2.с, 4.а, 5.а, 6.а задают разные значения соответствующих, обозначенных в подзаголовках, скобочных знаков. Раздел 4.с объединяет разные случаи межстрочных единичных фигурных скобок (например, все варианты значений, описанных в этом разделе, возможны как для левых, так и для правых скобок).

Выше рассматривалось три распространенных типа знакового функционирования скобочных графем: единичные скобки, парные скобки и псевдопарные скобки, порождаемые двумя системами обозначения числовых интервалов. Соответственно, функционирование одной и той же графемы в каче-

стве единичной или же в качестве одной из парных скобок должно (с большой долей уверенности) считаться омонимией. Аналогично, омонимией должно считаться функционирование графем в качестве парных или же псевдопарных скобок. Например, скобки (...) в обозначениях упорядоченной пары  $(x; y)$  и в открытом с начала и с конца числовом интервале  $(x; y)$ , скобка « $\langle$ » в той же паре  $(x; y)$  и в открытых с начала интервалах  $(x; y)$  и  $(x; y]$ , и т. д.

Также, омонимией следует считать использование значков « $\langle$ » и « $\rangle$ » как скобок в конструкции « $\langle \rangle$ » и как знаков меньше и больше. Аналогично, фигурирование значков « $/$ » и « $|$ » как строчных парных скобок и в других конструкциях (например, в синонимичных обозначениях множеств « $\{x / F(x)\}$ » и « $\{x | F(x)\}$ »).

В целом, думаю, что вопрос о полисемии / омонимии математических знаков нуждается в дальнейшей проработке и исследованиях.

## 5. Заключение

Исследования, представленные в данной статье, далеко не исчерпывают собой поднятой темы. Помимо исторического аспекта появления и применения скобок в математике, выше уже упоминалась необходимость более детального логико-семиотического исследования систем обозначения числовых интервалов. Также не до конца изучены функции, спектр значений и даже синтаксический статус межстрочных фигурных скобок.

В статье рассматривалась полисемия и омонимия только на парадигматическом уровне, тогда как способ синтагматической реализации часто (но не всегда) снимает многозначность. Иногда же, как показывают примеры псевдопарных скобок, наоборот, омонимия (полисемия) возникает именно на синтагматическом уровне, но снимается при анализе парадигматики. Схожая задача – анализ скобочных конструкций, порождаемых парными скобками в синтагматических структурах (сложности здесь связаны с распределенностью парных скобок). Можно ли говорить об омонимии, полисемии, сино-

ними разных синтагматических реализаций парадигмально одних и тех же парных скобок?

Количество проблем и вопросов, связанных только с затронутыми темами, можно продолжить, а есть еще комплекс вопросов, связанных с системами обозначения агрегации (частично затронут в [10]), еще одна тема – способы обозначения приложения функции или предиката к аргументам, и т. д.

В свете всех этих замечаний, данная статья может рассматриваться как логико-семиотическое введение к поднятым и только лишь подразумевавшимся вопросам.

### Литература<sup>7</sup>

1. Башмакова И.Г., Колмогоров А.Н., Юшкевич А.П. Математические знаки // Математический энциклопедический словарь / Гл. ред. Ю.В. Прохоров. М., 1995. С. 350-352.
2. Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. М., 1994.
3. Бочаров В.А., Маркин В.И. Введение в логику. М., 2008.
4. Бронштейн И.Н., Семендяев К.А. Справочник по математике для инженеров и учащихся ВТУЗов. М., 1986.
5. Ивлев Ю.В. Модальная логика. М., 1991.
6. ГОСТ 7.0-99. Информационно-библиотечная деятельность, библиография. Термины и определения. Минск, 1999. (Система стандартов по информ., библи. и изд. делу).
7. ЛЭС, Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
8. Шиян Т.А. Семиотический анализ математической символики: синонимия, полисемия, омонимия, антонимия, конверсия // Гуманитарное измерение меняющегося мира. М., 2008. С. 219-239.
9. Шиян Т.А. Семиотический анализ логико-математической символики (О синонимии, полисемии, омонимии, антонимии, конверсии) // Электронный философский журнал Vox. Вып. 9 (декабрь 2010). URL: <http://vox-journal.org/html/issues/vox9/134> (дата обращения 25.06.2011).

---

<sup>7</sup> Мною использовались электронные фотокопии книг XVI в. из собрания Bayerischen Staatsbibliothek. Отметкой [BSB] помечены книги, копии которых доступны с сайта <http://www.digitale-sammlungen.de>; [BSB+] – через электронный каталог OPAC PLUS: <http://opacplus.bsb-muenchen.de>.

10. *Шиян Т.А.* Агрегация и скобки в математике Нового Времени: введение в логико-семиотический анализ // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 16. Герменевтика тексту і герменевтика долі. Одеса. [В печати].
11. *Cajori F.* A History of Mathematical Notations. Vol. I. Chicago, 1928.
12. *Scheubel Joh.* [предисловие и подготовка текста]: Euclidis Megarensis. Philosophi et Mathematici excellentissimi, sex libri priores de Geometricis principijs. Graeci et Latini. Basileae, 1550. [BSB+]
13. *Stifel M.* Deutsche Arithmetica. Nürnberg, 1545. [BSB]
14. *Viète F.* Variorum de rebus mathematicis responsorum liber VIII. Turoni, 1593. [BSB+] Pag. var.

*Сведения об авторе: Шиян Тарас Александрович, к. ф. н., Москва.*



Н.Л. Бутовский  
**СРАВНЕНИЕ ЖЁСТКИХ ДЕСИГНАТОРОВ И  
ИНДИВИДУАЛИЗИРУЮЩИХ ФУНКЦИЙ**

*In this paper I compare the two most significant concepts of identifying individuals through possible worlds: individuating functions by Hintikka and rigid designators by Kripke clause by clause using my own list of significant clauses such as definition of the concept, notion of possible world and a way to identify individuals in possible worlds.*

**Ключевые слова:** *возможный мир, модальная логика, перспективная идентификация, публичная идентификация, жёсткий десигнатор*

**Keywords:** *possible world, modal logic, perspective identification, public identification, rigid designator*

Начать свою статью я хотел бы с того, что я рассматриваю обе концепции только с точки зрения того, какие способы идентифицировать индивид в возможных мирах они нам предоставляют. Цель моей работы заключается в том, чтобы сравнить обе концепции по некоторым, как мне кажется, наиболее важным пунктам, таким, как полнота описания возможного мира, возможность созерцания голых конкретностей, референтность или дескриптивность имени, и многим другим.

Но перед сравнением двух концепций, дабы исключить какое-либо недопонимание, нужно привести их определения.

Начнём с определения жёсткого десигнатора:

Что я имею в виду под жёстким десигнатором? Я имею в виду термин, который обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах[1, с. 361].

Хинтиikka же определяет индивидуализирующую функцию, как

...функцию, выбирающую в нескольких возможных мирах члены их предметных областей, как ипостаси данного индивида в этих мирах...[2, с. 254]

Уже на уровне определений видны основные различия концепций: видно, что для Крипке кросс-идентификация индивидов в возможных мирах не представляется какой либо сложной проблемой: он даже не пишет, как этот термин обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах. Это, кстати, связано с тем, что по Крипке мы можем наблюдать голые конкретности, но об этом позже.

Теперь посмотрим, как обе концепции относятся к понятию возможного мира. Крипке в своей концепции жёстких десигнаторов признаёт понятие возможного мира вызывающим некое метафизическое недопонимание: он обвиняет многих исследователей в том, что они понимают возможный мир, как некую реально существующую область, которую можно увидеть в телескоп. Конечно, в первую очередь, это высказывание против Рассела, но, в какой-то мере это возражение применимо и к Хинтикке, ведь у него функция выбирает члены предметных областей, как ипостаси некоторого индивида. Крипке, однако, замечает:

Мои противники возразят: «Да, но как вы установили, что человек, о котором вы говорите, в самом деле Никсон?» Установить это действительно было бы нелегко, если бы вы на всю эту ситуацию смотрели в телескоп, но этим-то как раз мы и не занимаемся [1, с. 362].

И, исходя из этого недопонимания, Крипке заменяет понятие возможного мира контрфактическими ситуациями.

Таким образом, насколько я могу понять, Крипке меняет статус возможного мира с онтологического (по его мнению) на гносеологический/эвристический, и кроме того, само слово «ситуация» вместо слова «мир» говорит нам о неполноте описания этой самой контрфактической ситуации.

Хинтикка же не отказывается от понятия возможного мира, однако уточняет, что одновременно мы можем рассматривать только один возможный мир (то есть, мир, отличный от дейст-

вительного), а все остальные возможные миры могут быть описаны нами с помощью контрфактических утверждений.

Теперь обратимся к вопросу о полноте описания возможного мира. Хинтиikka утверждает, что полно описание возможного мира, пусть и могло бы быть интересно, но это не то, что сейчас нужно философской логике: Само собой, Хинтиikka, пишет, что для этого нам бы потребовалось имя для каждого индивида, что затруднительно. Как один из вариантов решения проблемы, Хинтиikka предлагает заменить описания возможных миров описаниями видов возможных миров, в которых не будет имён.

Теперь перейдём к критерию телесной непрерывности в идентификации сквозь возможные миры. Начнём снова с Крипке. Напрямую о критерии телесной непрерывности в идентификации индивидов Крипке ничего не говорит, но исходя из его понятия возможного мира, как эвристического гносеологического концепта, о телесной непрерывности, по моему, вспоминать не приходится.

С Хинтиикой же всё гораздо интереснее: он признает, что в актуальном мире телесная непрерывность (способность проследить индивид в пространстве-времени) является единственным бесппроблемным способом идентифицировать индивид.

Но как же она может работать в возможных мирах? Для ответа на этот нетривиальный вопрос нам стоит обратиться к статье Хинтиикки "The Cartesian Cogito, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Interrelations". В этой статье Хинтиikka прежде всего указывает нам на наличие двух методов идентификации объектов: перспективного и публичного. Разница между ними в том, что если в перспективном методе воспринимаемый индивид воспринимается относительно воспринимающего, то в публичном – происходит попытка разместить воспринимаемого индивида на некоей абстрактной, внеличностной карте. Также эти две системы называются субъектоцентристской и объектоцентристской соответственно.

Так как же это связано с кросс-идентификацией, спросите вы? А дело тут в том, что раз у нас есть два способа идентифицировать объект, значит у нас есть и два способа проводить

мировые линии: перспективный и публичный. А раз по крайней мере перспективный способ точно зависит от положения объекта в пространстве, то мы делаем вывод, что телесная непрерывность у Хинтикки действительно играет важную роль в кросс-идентификации.

Кстати, не могу не заметить, что и в этой статье автор критикует Крипке: в этот раз за то, что понятие жёсткого десигнатора бессмысленно без упоминания того, к какому типу идентификации оно относится.

Заслуженно ли Хинтикка критикует Крипке? Я считаю, что, несмотря на то, что их постоянно сравнивают, они очень разные: Крипке больше делает для прояснения ситуации в алетических модальностях, поэтому понятно, что ему, как сам же Хинтикка и пишет, ближе публичный способ. Хинтикка же больше работает с психологическими /эпистемическими контекстами, хотя это и не заставило его упустить публичный способ: он понимает, что публичный способ нужен, как связь между перспективными.

Показательно также, что все примеры различения сначала приводятся на основе визуального опыта, а уж только потом Хинтикка пишет, что это может быть распространено и на другие когнитивные отношения.

Также, по-моему, огромное значение имеет тот факт, что в размышлениях о двух типах идентификации логики нашли согласие с нейробиологами: последние тоже выделяют так называемые "*what*" и "*where*" способы идентификации, и даже называют к ним вполне конкретный физический коррелят.

Конечно, между *what* и публичным способом идентификации нельзя установить равнозначное соответствие: всё несколько сложнее, но это уже тема для будущих работ.

Теперь рассмотрим вопрос о том, как обе концепции относятся к так называемому "провалу линии между мирами" (термин Хинтикки). Провал линии между мирами происходит тогда, когда в предметной области мира  $w_n$  нет индивида, который являлся бы манифестацией отслеживаемого индивида.

Хинтикка говорит о том, что провал линии между мирами возможен. То есть для того, чтобы существовала некая ин-

дивидуализирующая функция, выбирающая в каждом мире манифестации индивида *a*, не обязательно, чтобы в каждом возможном мире существовал индивид, являющийся манифестацией *a*.

То есть эта функция должна выбирать манифестации индивида *a* из предметных областей тех миров, в которых они существуют.

Эти функции я назвал индивидуализирующими функциями. Они, конечно, могут быть лишь частичными: вполне определенные индивиды, существующие в одном мире, могут отсутствовать в другом.

Эта возможное отсутствие – этот провал в мировой линии – представляет собой всего лишь форму неортодоксального поведения, позволенного некоторыми модальными логиками их возможным индивидам [2, с. 254].

В работе Крипке тоже можно встретить похожий пример поведения возможных индивидов.

Во-вторых, понятие жесткого десигнатора вовсе не предполагает, что обозначаемый им объект должен обязательно существовать во всех возможных мирах, то есть что его существование необходимо [1, с. 363].

Таким образом, мы видим, что ни одна из двух концепций не требует, чтобы манифестации обозначаемого индивида существовали в каждом возможном мире.

Теперь обратимся к вопросу, является ли имя чисто референтным (отсылающим к индивиду) или же оно является имплицитной дескрипцией.

Некоторые имена, согласно Крипке, являются имплицитными дескрипциями, но (Геспер и Фосфор это, как мне кажется, исключения). В общем же, имя у Крипке имеет референтную функцию, функцию ярлыка:

Так что давайте предположим, что истинна по крайней мере половина мнений по вопросу об именовании и что референция фиксируется дескрипцией. Даже если это верно, имя не становится синонимом дескрипции, а употребляется для называния объекта, который мы выделяем на

основании того случайного факта, что он соответствует определенной дескрипции [1, с. 369].

Таким образом, можно выделить два аспекта имени: возникновение и употребление. Имя может, конечно, и возникнуть как имплицитная дескрипция, или ещё каким либо образом, но употребляться оно по Крипке будет референтно.

Хинтиikka тоже против концепции, которая говорит о том, что имя является чисто референтным, то есть чистым ярлыком. Он называет такую концепцию логическим Адамизмом в честь адама, который, как известно, был номотетом. И вот, что он говорит об этой концепции: «Также ясно, как мне кажется, что это нереалистичный способ рассмотрения использования нашего языка» [2, с. 252].

Хинтиikka считает, что мы вообще должны использовать скорее признаки и отношения, чем имена.

Перейдём теперь к вопросу о том, доступно ли нам наблюдение так называемых «голых конкретностей». Проще говоря, это вопрос о том, есть ли у нас какой либо способ, позволяющий найти индивид в возможных мирах без указания каких либо его качеств или связей с другими индивидами. Можем ли мы идентифицировать Никсона просто потому, что он Никсон, а не потому, что он имеет такой-то рост, должность, цвет глаз, и определенным образом относится к тем или иным людям?

И вот тут ответы двух наших героев расходятся кардинально. Крипке считает, что, несомненно, мы можем это сделать: что нам не нужны никакие предикаты, чтобы понять, что Никсон это Никсон. Вот так он отвечает своим критикам, и прежде всего Хинтикке:

Иначе говоря, мы должны дать чисто признаковое описание контрфактической ситуации, а затем задать вопрос: «Если дана ситуация, включающая людей или предметы с такими-то признаками, то кто из этих людей является Никсоном (или дубликатом Никсона), кто является Карсвеллом и так далее?» Мне это кажется неправильным. Кто же нам запрещает сказать: «Никсон мог бы провести кандидатуру Карсвелла, если бы сделал то-то и то-то»? Мы ведь говорим

о Никсоне и спрашиваем о том, что могло бы быть истинным по отношению к нему в определенных контрфактических ситуациях [1, с.362].

Хинтиikka же называет это наблюдением голых конкретностей (*observation of bare particulars*), и заключает, что идея эта, конечно, очень привлекательна, ибо она очень сильно упростила бы жизнь всем исследователям неклассической логики, но, тем не менее, эта идея, как считает Хинтиikka, нежизнеспособна. Он даже назвал её Онтологическим Нудизмом.

В итоге, Хинтиikka считает, что мы должны пытаться идентифицировать индивиды, используя их свойства и отношения, ведь «у индивидов на лбу не написаны их имена» [2, с. 251]. На это Крипке возражает, что предикация в возможных мирах так же спорна, как референция, и он не видит принципиальной разницы между ними.

Теперь перейдем к вопросу о том, можем ли мы начинать рассмотрение мира с готовых индивидов. Начнём с Хинтиikki. Он считает, что мы можем прийти к индивидам, как к результату трансмировых сравнений, и только так. То есть, начинать рассмотрение возможного мира с готовых индивидов мы не можем.

Мировые линии не могут быть проведены так, чтобы они соединяли пустые миры. Они зависят от свойств и отношений, которые появляются в нескольких рассматриваемых нами возможных мирах. Они возникают, как это было ранее, только при сравнении этих возможных миров. По этой причине, мы не можем начинать с индивидов. Мы можем лишь прийти к ним как результатам трансмировых сравнений [2, с. 258].

С Крипке всё несколько сложнее: насколько я понимаю, возможные индивиды у него появляются из реальных индивидов актуального мира, как некие примеры альтернативной истории, но тем не менее, никаких трансмировых линий у Крипке нет.

К пустым же мирам у обеих концепций отношение почти одинаковое: как десигнаторам в пустых мирах нечего обозна-

чать, так и трансмировые линии не могут быть проведены через пустые миры.

Но теперь давайте поговорим о действительно интересной проблеме: об отношении обеих концепций к иррегулярности миров. У Крипке такой проблемы не возникает потому, что он рассматривает контрфактические ситуации, а в них, по видимому, просто не может быть иррегулярности (см. приведенной выше отрывок о Никсоне и Карсвелле). Хинтиikka же утверждает, что его концепция не сможет работать в условиях иррегулярности миров: когда индивиды в разных мирах будут просто несравнимы друг с другом, система идентификации работать не сможет: «если мировые линии должны проводиться на основе сходства между мирами и их внутренних регулярностей, тогда вся предметная область разрушится, когда начнут рассматриваться крайне несхожие и иррегулярные миры» [2, с. 261].

### Литература

1. Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13, М., 1982, С. 340 – 376.
2. Хинтиikka Я. Семантика модальных понятий и неопределенность онтологии// Возможные миры: семантика, онтология, метафизика. М., 2010, С.243-261.
3. Hintikka J. The Cartesian Cogito, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Interrelations // URL: <http://www.jstor.org/stable/20116772>
4. Pendlebury M. Why Proper Names are Rigid Designators // URL: <http://www.jstor.org/stable/2108162>

*Сведения об авторе: Бутовский Никита Леонидович, факультет философии НИУ ВШЭ, студент.*



**В.В. Долгоруков**  
**ЭКСПЛИКАЦИЯ СХОЛАСТИЧЕСКИХ ДИСПУТОВ С**  
**ПРЕДПИСАНИЯМИ (DISPUTATIO DE OBLIGATIONIBUS)**  
**СРЕДСТВАМИ ЛОГИЧЕСКОЙ ПРАГМАТИКИ<sup>1</sup>**

*The paper is about rational reconstructions of the «disputatio de obligationibus» (a special case of medieval disputation format) by means of logical pragmatics. The central concept of this form of scholastic disputations is «obligationes» (obligations). It's interesting that there is no model-theoretic counterpart of «obligationes». However, it's possible to express this concept in terms of game-theoretic semantics. It's argued that game-theoretic concept of «strategy» can clarify some semantic and pragmatic aspects of «obligationes» in particular and the nature of this form of medieval disputations in general.*

**Ключевые слова:** диспуты с предписаниями, прагматика, теоретико-игровая семантика, средневековая логика

**Keywords:** *disputatio de obligationibus, pragmatics, game-theoretic semantics, medieval logic, Dutilh Novaes C*

Диспуты с предписаниями<sup>2</sup> (*disputatio de obligationibus, obligationes*) представляют собой формальную разновидность диалога, получившую распространение в XIII-XIV вв. Описание диспутов с предписаниями встречается в трактатах У. Бурлея, Р. Килвингтона, Р. Суайнхедда, а также в работах

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках коллективного проекта "Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Западной Европы Позднего Средневековья и раннего Нового времени" (№ 11-04-0050) программы "Научный фонд" Национального исследовательского университета - Высшая школа экономики.

<sup>2</sup> В русскоязычной литературе нет устоявшейся терминологии, в работе [2] был предложен удачный вариант перевода термина «obligationes» как «предписание».

таких известных средневековых логиков как Боэций Датский, Уильям Оккам, Жан Буридан, Альберт Саксонский, Марсилий Ингенский и др. Также этой теме посвящен ряд анонимных трактатов.

На сегодняшний день *obligationes* являются достаточно популярным направлением исследований как в медиевистике, так и в истории логики. Неформальным критерием, подтверждающим актуальность темы, можно считать отдельную статью, посвященную *obligationes*, в авторитетнейшей стэнфордской философской энциклопедии [14].

Несмотря на обилие исследований, по-прежнему остаются загадкой как смысл и назначение диспутов, так и точная процедура их проведения. Известно, что существовали различные разновидности диспутов, выделяются как минимум шесть таковых - *petitio, sit verum, institutio, positio, depositio, dubitatio*. Больше всего исследований посвящено диспуту с предписанием «*positio*». Примерная процедура проведения этого варианта диспута выглядит следующим образом. Диспут разворачивается между двумя участниками — оппонентом и респондентом; также может присутствовать жюри, которое контролирует исключительно соблюдение правил. Диалог начинается с того, что оппонент выдвигает некоторое положение (которое может быть контрфактическим), на следующем шаге — респондент оценивает его как возможно истинное, как возможно ложное или как положение, которое не подлежит оценке. Задача оппонента вынудить респондента в ходе диспута принять в качестве истинных два взаимоисключающих положения; в таком случае — оппонент считается выигравшим. Критерии, позволяющие считать выигравшим респондента, явным образом не формулировались. Но исходя из характеристик игры, респондента косвенно можно считать выигравшим, если он не принял взаимоисключающих положений, а игра при этом закончилась по инициативе оппонента.

Процедурные правила проведения диспута не были однозначными, существовало две основные версии. Первая классическая версия диспутов с предписаниями (*antiqua responsio*) сформулирована в трактате У. Бурлея. Вторая разновидность —

связана с трактатами Р. Килвингтона и Р. Суайнсхеда, которые добавили ряд нововведений (касающихся главным образом правила «*nova responsio*»). При этом вариант Р. Килвингтона и Р. Суайнсхеда сосуществовал одновременно с классической версией У. Бурлея.

Что характерно и для истории логики в целом — в изучении диспутов с предписаниями существует два главных направления — историческое (связанное с анализом оригинальных средневековых текстов) и аналитическое (связанное с рациональной реконструкцией средствами современной логики).<sup>3</sup>

К представителям исторического направления можно отнести Элизабет Эшуорф [1] и Л.М. де Рейка [7], заслуга которых состоит главным образом в подготовке современных изданий схоластических трактатов, а также в изучении преемственности изменения правил проведения диспутов.

Аналитическое направление представляет собой семейство подходов, различающихся стратегиями рациональной реконструкции. В рамках этого подхода работают такие исследователи как К. Мартин, Микко Ирйонсуури, Пол Спэйд, Катарина Датилх-Новазш и др.

Аналитическое направление стремится создать адекватные логические реконструкции как для классической версии У. Бурлея, так и для версии Р. Килвингтона и Р. Суайнсхеда. Нужно отметить, что разница между версиями правил существенным образом влияет на характер используемого логического инструментария, т.к. версии игры существенным образом различаются в вопросе о детерминированности поведения респондента и оппонента.)

Что касается трактовки природы диспутов с предписаниями, то современных рациональных реконструкциях эта схоластическая практика трактуется достаточно широко. В зависимости от особенностей реконструкции *disputatio de obligationibus* могут представлять собой мысленный эксперимент, процедуру проверки

---

<sup>3</sup> В новейших исследованиях господствующим является аналитическое направление (см.[8],[9],[10]).

множества высказываний на совместимость, семантическую игру по пересмотру положений, поиск эффективной процедуры вывода или контрпримеров и т. д.

Если исторический подход к анализу *disputatio de obligationibus* является традиционным и не вызывает никаких методологических нареканий, то как быть в случае новаторского аналитического подхода? Не сталкиваемся ли мы с неоправданной модернизацией в историческом отношении далеких от нас интеллектуальных практик? Думаю, что опасения напрасны. Аналитический подход можно считать адекватным в силу того, что и средневековые схоласты, и современные логики разделяют важную методологическую установку, а именно: взгляд на предмет дискуссии *sub specie aeternitatis*. В такой перспективе стандарты рациональности и максимы легитимной аргументации вряд ли могут быть поставлены под сомнение какой-либо разновидностью историцизма или релятивизма. Аналитическое направление было бы уместно назвать «логической герменевтикой», учитывая установку традиционной герменевтики («понимать автора лучше, чем он сам себя понимал») — с одной стороны и характер используемой техники анализа — с другой.

При всех достоинствах аналитического подхода, любой исследователь неизбежно сталкивается с проблемой перевода аутентичной схоластической терминологии на язык современных логических теорий. В частности, интересная ситуация возникает с логико-семантической интерпретацией «предписания» как такового. Затруднение состоит в том, что, судя по всему, категория «предписание» не находит своего аналога в теоретико-модельной семантике. В пользу последнего утверждения свидетельствует тот факт, что предписание может носить произвольный прагматический характер: к примеру, респонденту может быть «предписано» отвечать плохо. Нельзя отрицать того, существует принципиальная возможность моделировать различные варианты игр с различными предписаниями средствами теоретико-модельной семантики, но сама категория предписания не может быть выражена на языке отношений следования. Из этого затруднительно положения есть выход — категории предписания необходимо

сопоставить элемент логической архитектуры не теоретико-модельной, а теоретико-игровой семантики, а именно категорию стратегии. Такая интерпретация позволяет учесть и комплексную семантическую и прагматическую нагрузку предписаний в диспуте, и сложный характер сочетания правил разного уровня в оценке поведения игрока-участника. Трактовка предписаний как стратегии в теоретико-игровом смысле позволяет не только связать средневековую и современную логическую терминологию, но и по-новому взглянуть на вопрос о природе диспутов. С теоретико-игровой точки зрения, нельзя сказать, что диспуты с предписаниями представляют собой практику по решению логической задачи в чистом виде, речь должна идти скорее об исследовательской, а не дидактической задаче или мысленном эксперименте. На это указывает то, что основной упор в обсуждении диспутов с предписаниями средневековые логики делали на рассуждениях в сложных модальных контекстах, а не акцентировали свое внимание, к примеру, на агональной стороне диспута. Классическим для схоластики примером объекта, существование которого описывается сложным сочетанием различных модальных контекстов, была фигура Антихриста: в настоящий момент времени Антихриста не существует, но он должен появиться в будущем, причем с необходимостью. Использование в рассуждениях такого рода сущностей могло быть потенциальным источником парадоксов. Поэтому можно предположить, что прагматическая функция диспутов с предписаниями состояла в «проверке на прочность» и выработке оптимальной стратегии рассуждений в потенциально «опасных» контекстах. Таким образом, трактовка категории предписания как стратегии позволяет вынести следующее суждение о природе этой схоластической интеллектуальной практики: диспуты с предписаниями представляют собой – *мысленный эксперимент по проверке совместимости множества гипотез и выработке оптимальной стратегии рассуждения в сложных модальных контекстах.*

Также нужно отметить, что для более адекватной реконструкции схоластических диспутов необходимо эксплицировать эпистемическое состояние игроков на каждом

шаге игры и тем самым описать прагматический уровень функционирования правил. Прагматические инструменты анализа могут быть релевантными в случае экспликации схоластических диспутов с предписаниями в силу того, что действия респондента и оппонента в диспутах не являются симметричными. А именно — оппонент начинает диспут и в дальнейшем «управляет» его ходом, а задача респондента состоит только в том, чтобы давать оценку выдвигаемым положениям оппонента. Респондент не может самостоятельно выдвинуть какое-либо положение (поэтому в схоластических трактатах, посвященных диспутам с предписаниями, не встречается описания прямых критериев выигрыша респондента). В силу такой прагматической архитектуры диспутов удобно говорить о стратегиях поведения участников и соответственно использовать теоретико-игровые средства анализа.

Тот факт, что использование теоретико-игровых средств фактически нивелирует различие между семантикой и прагматикой (см. [16]), можно считать дополнительным аргументом в пользу трактовки категории предписания как стратегии в теоретико-игровом смысле: предписания явным образом сочетают в себе как семантические, так и прагматические характеристики.

С этой точки зрения, имеет смысл рассматривать диспуты с предписаниями не только как «идейных предшественников» диалогической логики (и как следствие табличных методов доказательства), но и как своего рода предвосхищение теоретико-игровой семантики.

### Литература

1. Лисанюк Е.Н. Модальная логика Средневековья // Историко-логические исследования / Под ред. А.Я. Слинина. СПб., 2003.
2. Лисанюк Е.Н. Современные подходы к реконструкции средневекового логического диспута // Логико-философские штудии. Вып. 5 / Под ред. Е.Н. Лисанюк, Я.А. Слинина. СПб., 2008.
3. Лисанюк Е.Н. Средневековые «предписания» как разновидность логической задачи // Материалы IX Общероссийской конференции «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке» 22-24 июня

2006 г. / Под ред. В.И. Кобзаря и др. СПб, 2006.

4. Лисанюк Е.Н. Полемика и средневековый логический «диспут» // Полемическая культура и структура научного текста от Античности до Раннего нового времени / Ред. Ю.В. Иванова. М. 2011.
5. Ashworth E. J. The Problems of Relevance and Order in Obligational Disputations: Some Late Fourteen Century Views // *Medioevo*. Vol. 7. 1981, P. 175-193.
6. Burley W. Obligations (selections) / Transl. N. Kretzmann, E. Stump // The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Cambridge, 1988.
7. De Rijk L.M. Some Thirteenth Century Tracts on the Game of Obligation I // *Vivarium*. 12. 1974, pp. 94-123.
8. Dutilh Novaes C. 2006, "Roger Swyneshed's obligations: a logical game of inference recognition?" // *Synthese* 151, pp. 127-155
9. Dutilh Novaes C. Formalizing Medieval Logical Theories: Suppositio, Obligationes and Consequentia // *Logic, Epistemology and the Unity of Science*. B., 2007.
10. Dutilh Novaes C. "Medieval obligationes as logical games of consistency maintenance" // *Synthese* 145, pp. 371-95
11. Hintikka, J., G. Sandu, 'Game-Theoretical Semantics', in J. van Benthem & A. ter Meulen (eds), *Handbook of Logic and Language*, Elsevier/MIT, Amsterdam/Cambridge, Mass.Press, 1997, pp. 361-410.
12. Medieval Formal Logic: Obligations, Insolubles and Consequences (The New Synthese Historical Library), eds. Mikko Yrjönsuuri, Kluwer, 2001
13. Pietarinen A.-V., The semantics/pragmatics distinction from the game-theoretic point of view. In Pietarinen, A.-V. (ed.), *Game Theory and Linguistic Meaning*, Oxford, 2007, pp. 229-242.
14. Spade P.V. Three Theories of Obligations: Burley, Kilvington and Swyneshed on Counterfactual Reasoning // Spade P.V. *History and Philosophy of Logic*. Vol. 3. pp. 1-32.
15. Spade P.V. 2003. "Medieval theories of obligationes", in Ed Zalta, ed., *The Stanford encyclopedia of philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/obligationes/> (дата обращения 29.04.2011)
16. Stump E. The Logic of Disputation in Walter Burley's Treatise on Obligations, *Synthese* 63, 1985, pp. 355-374.

Сведения об авторе: Долгоруков Виталий Владимирович, Центр фундаментальных исследований, Лаборатория исследования философии, стажер-исследователь; факультет философии НИУ ВШЭ, аспирант

Ю.В. Горбатова  
ТАКАЯ НЕПРОСТАЯ БОЖЕСТВЕННАЯ ПРОСТОТА  
СОВРЕМЕННЫЙ СХОЛАСТ ПЛАНТИНГА VS  
СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СХОЛАСТ АКВИНАТ

Бог прост, но простое ускользает от нас; следовательно, божественная природа ускользает от нашего постижения.

Э. Жильсон

*There is a chronological study in this paper consisting of three parts: 1) the conception of simplicity of God maintained by St. Thomas Aquinas, 2) rejection of God's simplicity undertaken by Alvin Plantinga, and 3) an attempt to return to the idea of the simplicity of God in modern analytic research.*

**Ключевые слова:** Бог, атрибуты, простота, возможные миры, Плантинга, Фома Аквинский

**Keywords:** God, attributes, simplicity, possible worlds, Alvin Plantinga, Thomas Aquinas

Однажды (см. [2]) я уже обращалась к вопросу о простоте Бога. Работа была посвящена подробному рассмотрению критики Алвином Плантингой идей св. Фомы Аквинского. В настоящей статье я планирую провести хронологическое исследование, состоящее из трех частей: 1) понятие простоты Бога у св. Фомы Аквинского; 2) понятие не-простоты Бога у Алвина Плантинги; 3) попытка возвращения к идее о простоте Бога в рамках современных аналитических исследований.



1

Св. Фома, как известно, полагает, что философская теология (*scientia divina*) дает те же знания, что богооткровенная (*sacra doctrina*), в той области, которая ей в принципе доступна. Тем не менее, не все вопросы, связанные с божественной природой, доступны разумению человека<sup>1</sup>. При этом Аквинат знаменит своим пристрастием к последовательному логичному и систематическому изложению теологических вопросов. Как справедливо отмечает Бородай, согласно представлениям Фомы

...мысль не обречена обманываться иллюзиями материального мира, или познавать лишь собственные рациональные конструкты, или бесплодно кружить в пустоте, пытаясь ухватить в конечном счете непознаваемую для нас метафизическую первопричину. Пусть наше познание ограничено тем, что сообщают органы чувств, пусть оно способно достоверно исследовать лишь вторичные причины – это познание будет истинным знанием того, что есть на самом деле. Что же касается высшей причины, недоступной нашему разуму, то она сама сообщит нам все, что нам нужно знать о ней для нашего счастья и спасения, в том числе и для полного утоления жажды знания. Здесь кончается царство философии и начинается область Откровения [1, с. 18].

Вопросы о существовании и простоте Бога относятся как раз к тем, что доступны не только посредством откровения, но и посредством философского рассуждения. Бог – безусловно, выделенный объект среди прочих. Говорить о нем что-то и быть уверенным, что он именно таков, как мы о нем говорим, попросту невозможно. Он находится за пределами наших естественных способностей, что, однако, не означает полной его недоступности для нас. Точнее будет сформулировать сле-

---

<sup>1</sup> Даже если бы они все и были доступны, этого было бы недостаточно, «иначе божественные истины, доступные разумению, стали бы достоянием немногих, да и то не сразу и с примесью немалых заблуждений. А между тем, всецелое спасение человека, каковое обретается в Боге, полностью зависит от знания им этих истин» [ST, I, 1].

дующим образом: Бог, как Он есть, для нас действительно недоступен, однако мы имеем возможность идти к пониманию того, кто Он есть. Необходимо отдавать себе отчет, что какой бы образ Бога ни выкристаллизовался у нас на этом пути, он будет лишь слабой тенью того, что Бог представляет из себя на самом деле. Путь этот не имеет конца, но движение по нему – лучше, чем отсутствие всякого движения<sup>2</sup>.

Чтобы вообще иметь возможность говорить о Боге, св. Фома Аквинский формулирует два способа, с помощью которых мы в принципе можем обращаться к столь сложным задачам: апофатика и аналогия. Утверждать о Боге что-либо напрямую невозможно, поскольку: а) мы не имеем возможности проверить наши утверждения; б) Бог как творец человек превышает его по всем параметрам, а потому не дается ни в рассуждении, ни в эмпирическом исследовании как все прочие объекты. Тем не менее, поскольку существование Бога уже считается доказанным, очевидно, мы должны иметь возможность как-то представить (представлять) тот объект, существование которого доказали. Иначе неясно, как вообще удалось провести доказательство, и какие у нас основания считать, что было доказано существование именно Бога, а не чего-то иного. С помощью апофатики у нас есть возможность, осознавая невозможность описать объект напрямую, приписать, тем не менее, ему какие-то характеристики. Каким образом? Памятуя о том, что Бог является вне-мировым объектом (а точнее – Творцом этого мира), ему в первую очередь следует отказать в тех свойствах, которые присущи объектам именно мира. Очевидным и самым наглядным из таких свойств как раз и является сложность (или составность) объектов. Все существующее, говорит Фома вслед за Аристотелем, состоит из материи и формы, где материя – лишь возможность, а форма – действитель-

---

<sup>2</sup> Как фотография любимого человека, с которым не суждено встретиться, мало похожа на самого любимого человека, так Бог мало похож на то представление о нем, которое человек в силах сформулировать. Однако наличие фото отсутствующего любимого, безусловно, лучше, чем отсутствие. Так же и смутный образ Бога лучше, чем никакой.

ность. Но их соотношение таково, что ни материя без формы, ни форма без материи существовать не могут. Говоря современным языком, имеет место симбиоз материи и формы, причем симбиоз необходимый. Используя имеющиеся в его распоряжении пять путей доказательства бытия Бога, Фома показывает, что Бог, являясь первопричиной всего ряда сущих и сам не принадлежа к этому ряду, не может быть сложен (составен), но может быть только прост:

Вещи, собранные из частей, в отношении своего единства существуют потенциально: ибо они соединились актуально лишь после того, как были соединимы потенциально. Но в Боге нет потенции <...>

Всякое сложное вторично по сравнению со своими составляющими. Значит, первое сущее, которое есть Бог, не из чего не сложено <...>

Во всяком роде всякая [вещь] тем благороднее, чем она проще [SCG, I, 18].

Св. Фома Аквинский отмечает, что познание Бога как являющегося простым, относится исключительно к апофатике: это негативное познание. В окружающем нас мире нет таких объектов, которые были бы совершенно просты, а потому человеку невозможно по-настоящему представить себе простой объект. Такой объект можно только мыслить, причем мышление такого объекта требует невероятных интеллектуальных затрат. Требуется исторгнуть из мысли всякое представление о сложности, что, в конечном счете, оказывается невозможным: «Бог прост, - пишет Жильсон, - но простое ускользает от нас; следовательно, божественная природа ускользает от нашего постижения» [5, с. 90].

Вывод этот не является каким-то исключительным. То, что Бог прост – *locus classicus* христианской теологии. Бог представляет собой субстанцию (единичное существование) и в то же время – сущность (то, что делает его тем, кто он есть), а также он является существованием. То, что Бог есть Сущее – также общепринятое положение. Однако Фому выделяет среди прочих теологов утверждение, что Бог есть не объект, но процесс. Бог есть Акт, благодаря которому все существующее

получает свое существование. Действительно, крайне сложно помыслить, каким образом могут совпадать сущность и субстанция (Фома приводит в пример человека и человечность – это же очевидно не одно и то же), но в Боге они совпадают. Еще сложнее помыслить, как могут совпадать сущность и существование. Однако это именно так, если мы стремимся быть последовательными и доводим до логического конца идею простоты Бога: в нем все – одно, и Он сам есть это одно.

И раз уж совершен этот тяжелый в интеллектуальном плане шаг, то следующий окажется сделать проще, хотя понять будет так же нелегко. Поскольку Бог прост, то те атрибуты, которые мы сможем ему приписать по аналогии с известными нам положительными качествами, будут в нем так же совпадать с ним самим (но не друг с другом). Бог есть благо, совершенство. Он есть также и вечность. В каком смысле можно утверждать подобное и почему, если Бог есть все это, то одно не равно другому? Во-первых, всегда важно помнить, что те «бытие», «благо» и прочие совершенства, которые приписываются Богу, не те же самые, что мы наблюдаем в мире. Это знание о Боге по аналогии – мы можем только догадываться, каковы эти благо и бытие у Бога на самом деле. Во-вторых, вкратце идею Фомы можно изложить следующим образом. Совершенство – это степень обладания бытием. Абсолютное совершенство – обладание абсолютным бытием. Таким бытием является Бог. Совершенство, по сути, это отсутствие недостатка в благе. Таким образом, тот, кто является совершенством, является также и благом. При таком подходе совершенство и благо выступают не как свойства, которые «находятся в» объекте, но выступают как способ существования, то есть, не привносят никакой сложности.

## 2

Алвин Плантинга в своей работе *Does God Have a Nature?* решительно раскритиковал подход св. Фомы Аквинского. В первую очередь, ему не нравится как раз идея невозможности познать Бога. Плантинга уличает Фому в двух примитивных противоречиях агностицизма, которые стандартно выдвигаются как доводы против такого подхода: 1) раз мы говорим о

том, что Бог за пределами человеческого познания, значит, мы знаем, что это такое – быть за пределами познания; 2) утверждая, что мы не можем ничего утверждать о Боге, мы, тем самым, уже что-то о нем утверждаем. Следовательно, апофатика – это недоступный для человека путь исследования. Всякая апофатика на самом деле оборачивается катафатикой. Что значит утверждать, что Бог не обладает тем или иным свойством? По сути, это означает утверждать, что Бог обладает дополнением к этому свойству. Плантинга полагает, что нет таких свойств, к которым не было бы дополнений. Хотя даже если такие свойства и есть, то к ним, безусловно, не относятся те, наличие которых отрицается у Бога. Так что стоит отбросить ветхие одежды апофатического подхода и признать простоту и естественность подхода катафатического. В противном случае у нас принципиально отсутствует возможность говорить о Боге хоть что-нибудь, даже, что Он не обладает каким-либо свойством.

В той же степени, что и метод, Плантинге не нравится вывод, к которому приходят с помощью этого метода. А именно – идея простоты Бога. Плантинга полагает, что идея простоты Бога нужна Фоме для того, чтобы избежать двух трудностей. А именно: если существенные свойства Бога не тождественны ему, то 1) если бы эти свойства не существовали, не мог бы существовать и сам Бог – он не имеет возможности и власти отказаться от этих свойств; 2) Бог зависел бы от этих свойств в том, каким он является, причем эта зависимость не являлась бы результатом его творческой активности. Сложности эти представляются Плантинге надуманными, а сама идея простоты Бога – слишком сложной:

То, что говорит Аквинат <...>, – безнадежно трудно. Но заключение таково, что вся платоновская сфера тождественна с сущностью Бога и, таким образом, с самим Богом. Как такое можно объяснить, я не знаю [10, р. 37].

Идея тождества Бога и его свойств, по всей видимости, нужна для указания на то, что все свойства Бога являются для него существенными. В противном случае может оказаться так, что Бог мог бы быть тождественным с каким-то свойством, ко-

торым вообще-то мог бы и не обладать. Что означает его зависимость от этого свойства, в то время как Бог не должен ни от чего зависеть.

Однако если взять понятие свойства в «широком логическом смысле», Бог, конечно же, обладает множеством акцидентальных свойств. К примеру, таким свойством как *быть творцом Адама*. Таким образом, есть такие свойства, которые характеризуют Бога в каждом возможном мире (где он существует), а есть такие, которые характеризуют его только в некоторых возможных мирах (возможно, всего лишь одном)<sup>3</sup>. Плантинга уверен, что полагать Бога простым, значит, преодолев одни трудности, столкнуться с трудностями гораздо более серьезными. Став простым, последний превращается в абстрактный объект, с которым сложно иметь дело. Он практически и не объект даже, а свойство. Этакое свойство свойств. *Summum bonum* на новый лад, без какого-либо «каркаса», которому принадлежали бы те или иные свойства. Такой Бог оказывается не только странным, но и страшным: с одной стороны, неясно, как его такого познавать; с другой – неясно, что от него можно ожидать:

... если Бог тождественен с каждым из своих свойств, то и каждое из его свойств тождественно каждому его свойству, а значит, у Бога есть всего одно свойство. <...> С другой стороны, если Бог тождественен с каждым из своих свойств, тогда, поскольку каждое из его свойств – свойство, Он является свойством – само-экземплифицирующим свойством. То есть, у Бога есть всего лишь одно свойство – Он сам (самость) [10, p. 47].

При этом, конечно же, надо помнить, что для христиан Бог – это личность. Ни одна личность не может быть свойством. Так что тут имеется явное противоречие с христианскими догматами.

---

<sup>3</sup> Плантинга строит собственную семантику возможных миров, на которой задает все основные теологические понятия. В том числе и все атрибуты Бога полагаются как максимальные совершенства, которыми Бог обладает во всех возможных мирах, обладая определенными совершенствами в каждом из возможных миров.

Плантинга категорически не согласен на то, чтобы Бог оказался «просто свойством»<sup>4</sup>. Чтобы устранить это досадное недоразумение, он предлагает считать Бога, с одной стороны, – таким же объектом, как и все прочие, доступные рациональному исследованию, а с другой – полагать Его не простым, но таким, у которого есть особая сущность, не тождественная с ним самим. Кстати сказать, сущность есть не только у Бога, но и любого другого объекта. Таким образом, идея, что Бог – первый среди равных объектов, утверждается окончательно.

К идее «непростоты» Бога Платинга подходит издалека. В знаменитой «Природе необходимости», сформулировав основные идеи своей семантики возможных миров, он приступает к построению онтологии, на которой эта семантика должна базироваться. Онтология эта имеет ярко выраженную Аристотелевскую подоплеку: в качестве первых сущностей выступают объекты, а не положения дел. При этом в семантике возможные миры – максимальные положения дел. Эти два утверждения плохо согласуются друг с другом. Если миры – максимальные положения дел, то зачем вообще постулировать существование объектов? Требуется постулировать существование этих самых положений дел, а объекты – дело десятое, могут вообще не существовать. Но даже если и существуют, то об их существовании ничего определенного сказать будет нельзя, так что они никакой значимой роли играть в онтологии не могут. Однако их существование Платинга постулирует наравне с существованием положений дел. Кроме того, он указывает на то, что объекты существуют *simpliciter*, т. е. их существование – базового толка, они являются неустранимой частью онтологии. Мало того, что объекты и положения дел оказываются существующими одним и тем же образом, к объектам еще добавляется целая вполне схоластическая иерархия: они обладают эссенциальными, миро-индексированными и озаглавливающими [*encaptic*] свойствами, эссенциями, эссенциями эссенций и т. д. до бесконечности. Онтология становится сложной и запутанной.

---

<sup>4</sup> Стоит отметить, что и св. Фома категорически не согласился бы с подобным утверждением.

Онтология положений дел требует превалирования положений дел над объектами. Вторые задаются через первые, существуют только благодаря первым, никогда не даны в чистом виде, не могут быть подвергнуты непосредственному исследованию. Их участь – проступать сквозь ситуации (положения дел). Объекты не самостоятельны, никак не принимают участия в мирах, но миры «заданы» на них. Объекты в данном случае похожи на изнанку мира – снаружи их как будто бы и не видно, но без них не было бы никакого мира вообще. Тем не менее, мир – это не они, а нечто иное, от объектов отличное, но на них «завязанное».

Очевидно, что объекты в онтологии Плантинги играют важную роль, им не может быть отведено неприметное место. И не может быть иначе. Если бы в рамках заданной онтологии не преследовалась бы цель доказать существование Бога, не было бы никакой необходимости вводить в эту онтологию объекты на правах, равных правам положений дел. Однако Бог понимается Плантингой как объект в ряду прочих *конкретных* объектов. Очевидно, невозможно доказывать существование одного объекта из ряда прочих, не допуская при этом существования прочих. Таким образом, объекты вынужденно оказываются втянутыми в онтологию положений дел. Отвести им ту роль, которая должна им быть отведена именно в онтологии положений дел – значит, утратить возможность говорить о Боге. Правда, Бог тогда и вправду станет равным всем прочим объектам. Настолько, что перестанет быть от них отличным. Что, по сути, приводит к не-существованию Бога. Такая ситуация, конечно же, не может быть сочтена Плантингой как удовлетворительная.

На мой взгляд, проблема Плантинги не в том, что он в онтологию положений дел он ввел объекты, а в том, что он вообще взял за основу такую онтологию. Весь строй мыслей Плантинги приводит к заключению, что для его целей вполне подошла бы обычная онтология объектов, вполне в духе Аристотеля. Онтология положений дел – дань времени, возможность сформулировать некоторые идеи полужформальным образом. По сути же, такой подход не приносит ему пользы.



Ю.В. Горбатова. Такая непростая божественная простота ...

Как отмечает в своей статье «Простота Бога» Уильям Манн (обосновывая свой собственный, в противовес подходу Плантинги, взгляд на систему св. Фомы Аквинского),

... мы можем говорить абсолютно и утвердительно, что Бог мудр, не претендуя тем самым на знание сущности Бога, потому что анализ показывает, что предикат «есть мудрый», надлежащим образом применяемый к Богу, содержит отрицательный и реляционный компоненты, которые выводят нас за пределы нашего естественного познания [7, с. 165].

Исходные и кажущиеся неизбежными пункты, на которых Плантинга строит свое опровержение Аквината, на самом деле могут получить объяснение как раз в терминах аналитической философии, приверженцем которой является сам Плантинга. Естественной преградой для описания и (или) объяснения Бога выступает естественный язык, фиксирующий рамки нашего мира, выступающий горизонтом нашего познания. Все, что попадает в «мясорубку» языка, принимает форму, обретает структуру. Однако это не собственные формы и структуры объектов. Это формы и структуры, навязанные языком. Объекты – те же вещи-в-себе: зная об их наличии, мы не можем сказать ничего определенного о них как таковых. Большая часть объектов, тем не менее, так или иначе дана в опыте. Благодаря этому, наши конструкции обретают большую или меньшую определенность. Нельзя то же сказать о Боге. Это действительно особый объект. Конечно, можно называть и другие объекты, не данные непосредственно в опыте. Однако ни один другой объект не претендует на такое же особое положение, как и этот. Бог – не просто не данный в опыте объект. Он (по определению) – предтеча всех прочих объектов, как данных в непосредственном опыте, так и не данных. Язык же «заточен» под интересы мира. С его помощью получают знания вполне определенного рода – знания о мире. Бог – объект, находящийся вне мира. Более того, Бог – это творец мира. Ничто, созданное внутри мира ему не равноценно. Все является суррогатом, в то время как Бог выступает эталоном. Что можно сформулировать о таком объекте на языке, предназна-

ченном для иных целей? Крайне мало. Но даже то, что получится сформулировать, будет неизмеримо далеко от того, что представляет собой этот объект на самом деле. Бог не просто вещь-в-себе среди прочих таких же вещей, это вещь, в которой пребывает всё, включая вещи-в-себе. Поэтому-то с позиций св.Фомы ничего не будут стоить возражения, предложенные Плантингой – они попросту неуместны, возникают как результат неверного восприятия не самого Бога, но его понятия. Ими можно пренебречь, поскольку они никоим образом не затрагивают сердцевины учения познания о Боге, изложенном Аквином.

### 3

Конечно, можно сказать, что сравнение взглядов Аквина и Плантинги – дело неблагодарное. Первый был католиком, второй – протестант. Первый – в первую очередь теолог, и только во вторую – философ. Его философия неотделима от его теологии. В то же время Плантинга в первую очередь, скорее, – философ и лишь во вторую – теолог. Однако попытка такого сравнения (как и стремление обосновать некоторые теологические моменты с помощью аналитической философии) не представляются мне бесполезными.

Я не претендую (это было бы безответственно и наивно) на теологические результаты. Вряд ли теологи нуждаются в обосновании каких-либо положений веры с помощью аналитической философии. Бог, о котором я пишу, конечно же, Бог философов, а не теологов. Он представляет собой уникальный объект, исследования которого помогают развиваться аналитической философии в целом, вне зависимости от религиозных убеждений авторов, которые пишут на эту тему.

Именно с таких позиций я хочу вновь обратиться к понятию простоты Бога. Возможно ли средствами современной аналитической философии показать, что Бог прост? Думаю, да<sup>5</sup>. Более того, при аккуратном подходе вполне возможно использование именно онтологии положений дел, а не объектов.

---

<sup>5</sup> Следующее ниже предложение не является окончательным, но представляет собой наметки к возможному обоснованию.

Вопрос о существовании тогда будет формулироваться несколько иначе. Точнее, это будет вопрос не о существовании. Понятие существования в онтологии положений дел естественно сохранить именно за положениями дел. Это они существуют или не существуют. Бог не может являться положением дел, а потому вопрос о Его существовании больше не ставится. Бог не может также быть объектом, поскольку, как уже было упомянуто выше, в такой онтологии объекты ни чем не отличаются друг от друга, будучи бескачественной «основой» мира.

Обратившись, вслед за Плантингой, к понятию возможного мира, можно определить место Бога в такой онтологии. Поскольку речь пойдет уже не об одном, актуальном, мире, но о множестве возможных миров, один из которых является выделенным – актуальным, положение Бога можно задать не относительно актуального мира, но относительно системы возможных миров. В другой своей статье (см. [4]), я развиваю идею о положении «Я» в системе возможных миров, представляющих собой максимальные положения дел. Продолжая рассуждение в том же ключе, возможны два варианта понимания Бога: 1) Бог как еще один способ (наравне с «Я») выделить один мир среди прочих как актуальный; 2) Бог как отношение достижимости из актуального мира.

## Литература

1. *Бородай Т.Ю.* Предисловие // Сумма против язычников. М., 2004, С. 7-27.
2. *Горбатова Ю.В.* Алвин Плантинга и Фома Аквинский о познаваемости и простоте Бога // Философия. Язык. Культура. М., 2010, С. 45–49.
3. *Горбатова Ю.В.* Алвин Плантинга о космологическом доказательстве бытия Бога святого Фомы Аквинского. Критический обзор некоторых аспектов // Вопросы философии, 2011, № 1, С. 150–159.
4. *Горбатова Ю.В.* Об отождествлении объектов через возможные миры в концепции Алвина Плантинги // Именование, необходимость и современная философия. М, 2011 (в печати).

5. Жильсон Э. Избранное. Том 1 Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. М., 2000.
6. Жильсон Э. Бытие и сущность // Избранное: Христианская философия. М., 2004, С.321-582.
7. Мани У. Божественная простота // Философия религии: альманах. М., 2007, С. 151-180.
8. Фома Аквинский. Сумма против язычников, книги 1 и 2. Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва, 2004.
9. Фома Аквинский. Сумма теологии, книга I. Киев, 2007.
10. Plantinga A. Does God Have a Nature? Milwaukee, 1980.
11. Plantinga A. God and Other Minds. Ithaca and London, 1967.

*Сведения об авторе: Горбатова Юлия Валерьевна, факультет философии НИУ ВШЭ, старший преподаватель.*

**С.В. Данько**  
**ИДЕЯ АБСОЛЮТА В ЭТИКЕ ВИТГЕНШТЕЙНА**

*In the article it is shown that the philosophical problem of "a genuine reality" ("absolute truth") should disappear, instead of being solved, as it concerns an inexpressible area of absolute and has ethical sense. In its usual sense a question "what exists actually" is solved without difficulties at the level of an ordinary language.*

**Ключевые слова:** истина, реальность, подлинность, смысл жизни, этика, чудо, Витгенштейн

**Keywords:** truth, reality, authenticity, sense of life, ethics, miracle, Wittgenstein

### **1. Что есть «на самом деле»?**

Для введения в тему приведу три высказывания: одно выражает ход мысли Декарта, другое принадлежит Муру, третье — Витгенштейну.

**Декарт:** «Сейчас я уверен, что сижу в халате возле камина, но действительно ли это так, ведь не исключено, что это всего лишь сон?» [6, с. 17]

**Эд. Мур:** «Вот одна рука, а вот - другая... абсурдно было бы полагать, что я этого не знаю, а только так думаю и что, возможно, утверждаемое мной вообще не имеет места! Ибо тогда с тем же успехом можно было бы предположить, что я не знаю, что сейчас я здесь стою и произношу речь, - что я, возможно, не делаю этого или что не вполне ясно, делаю ли я это!» [7, с. 253].

**Витгенштейн:** «Я сижу в саду с философом; указывая на дерево рядом с нами, он вновь и вновь повторяет: "Я знаю, что это — дерево". Приходит кто-то третий и слышит его, а я ему говорю:

*“Этот человек не сумасшедший: просто мы философствуем”* [4, с. 467].

В первом высказывании представлен метод «радикального сомнения», применявшийся Декартом для выявления неопровержимых истин. Декарт утверждает основание для отбрасывания любого эмпирического утверждения, указывает источник возможных заблуждений, называя его «мы сами», и декларирует неопровержимость и достоинство «врожденных идей», имеющих, однако, не субъективное, а *внешнее* субъекту, божественное происхождение.

Вторая цитата датируется XX веком, и выражает реакцию на тот же самый метод, лишившийся за три столетия опоры на божественное провидение и получивший название «радикальный скептицизм», согласно которому невозможно доказать существование внешнего мира, а следовательно — ничего нельзя знать наверняка. Любое убеждение спорно, и если мне кажется, что у меня две руки, то это еще не гарантия того, что так и есть *на самом деле*.

Прежде, чем перейти к третьей цитате, остановимся на выражении «на самом деле», которое не столько буквально, сколько по сути дела выражает различие между фактическим и ценностным содержанием новоевропейского субъективизма.

Если иметь в виду обыденную интерпретацию, это и подобные выражения не вызывают никаких трудностей. Обычно мы знаем, где уместно вопрошать о том, что «на самом деле» происходит, это ясно даже ребенку, который прекрасно понимает фразу «неужели, в самом деле, все сгорели карусели». Выражения «на самом деле», «действительно», «реально» - не могут сказать о происходящем больше, чем *уже* говорит предложение, и они, очевидно, фигурируют в языке не для того, чтобы мы никогда не знали, что «в действительности», или «на самом деле» происходит. Фраза «на самом деле идет дождь» не добавляет какого-то особого представления о ситуации «идет дождь», не нагружает говорящего большей ответственностью и т. п.

В философии эти выражения предполагают именно повышенную ответственность, и если бы Декарт нашел основание для признания того, что он *на самом деле* сидит у камина, это бы

полностью изменило результаты его (и не только его) исследований. Но откуда в этих выражениях может появиться дополнительный смысл, превышающий тот, который несет приставка «на самом деле» («действительно», «реально») в обыденном употреблении? Видимо, все дело в том, что «мы философствуем» - философский вопрос о том, «что есть на самом деле» идет дальше того, что мы со всей очевидностью наблюдаем как «реальное», он обращен к «внешнему миру» как трансцендентному, к божественной сфере, недоступной обычному опыту.

Этому есть предпосылки и в обыденной интерпретации, в которой мы тоже употребляем выражение «внешний мир», отличая его от «внутреннего»: наши «внутренние», воображаемые идеи могут не соответствовать тому, что «внешне», «независимо от нас» существует. Однако в обыденном словаре нет ничего, что всерьез затрудняло бы различие «внешнего мира» (реальных событий) и «внутреннего» (зablуждений или фантазий), ни один здравомыслящий человек не увидит здесь серьезной проблемы: подходя, например, к обеденному столу, никто, скорее всего, не усомнится, что стол вполне реален, обитает во «внешнем» мире.

Но философ (правда, лишь в теории) способен увидеть здесь проблему, Декарт скажет, что стол может нам сниться, а Мур сочтет полезным доказывать, что это нелепое заявление.

К нелепости приводит смешение смыслов: «внешнее» (или «реальное», то, что «есть на самом деле»), с одной стороны, вроде бы, понимается в философии обыденно, т. е., если стол нам не кажется, не померещился, то он есть «на самом деле», во «внешнем» мире. Декарт начинает рассуждение как раз с подобных примеров (отрицая надежность наших наблюдений). Но, с другой стороны, и Декарт, и вся последующая философия, с очевидной оглядкой на античную и средневековую мысль, дополняет этот здравый взгляд на вещи особым, метафизическим смыслом. Различие здесь очень тонкое: поскольку выдвигается требование *гарантировать*, что постигаемый мир «реален», что он, действительно, «внешний», а не «внутренний», «кажущийся», то он должен предстать не просто подлинным, а *абсолютно* подлинным (ничто в нем не должно допускать двойственности). Это ясно из рассуждений

Декарта, и, кроме того, из этих же рассуждений ясно, что внешний мир будет настолько же подлинным, насколько он «божественен». Мир «внутреннего» и «внешнего» в подспудном метафизическом смысле подобны «миру вещей» и «миру идей» Платона, находятся в подобном (но неявном, или не всегда явном) противопоставлении. Предпринятый Декартом поиск абсолютной достоверности подобен сократовской майевтике, нацеленной на различение «мнения» и «знания».

Если развести обыденную интерпретацию и метафизический подтекст, станет вполне ясно, что означает фраза «мы не сумасшедшие, просто мы философствуем». Тогда пафос Мура можно умерить тем, что его руки не являются трансцендентными, это не божественные (в прямом смысле), не эйдетические, а физические, «имманентные» руки.

Итак, если мы привязываем истину к «реальности», к тому, что «есть на самом деле», надо, видимо, различать, в каком смысле мы это делаем. Если в эмпирическом, обыденном смысле, то эти выражения ничего существенного не добавляют к описанию, что могло бы гарантировать истинность сказанного, не предполагают особого способа обоснования, выходящего за пределы обычного опыта. Если же имеется в виду метафизический смысл вопроса, и речь идет о «подлинной реальности», предполагающей «знание» в платоновском смысле, тогда ни одно эмпирическое предложение заведомо не будет истинным (абсолютно истинным). Чему же будет соответствовать идея абсолюта в философии? Или эта идея пуста и методологически нецелесообразна?

«Мы не сумасшедшие, просто мы философствуем» - говорит Витгенштейн. И показывает, в чем заключается здравость философствования.

## 2. Этика Витгенштейна. Мир счастливого

Витгенштейн исключает всякую возможность высказать смысл происходящего, поскольку «смысл мира не может находиться в мире». Все, что есть в нашем распоряжении, это фиксация этического отношения к миру в целом, которое мы реализуем на протяжении жизни, которое не может быть выражено



в языке и, соответственно, не может опираться на выразимое: на то, что происходит.

Поэтому Витгенштейн прибегает к косвенному, метафорическому определению этики:

Если добрая или злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может выражаться в языке. Короче говоря, при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое. Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного [2, 6.43].

Добрая или злая воля не может изменить факты, они ей, так сказать, недоступны в силу невыразимости этического. Это не означает, конечно, что Витгенштейн призывает к бездействию, что он обесценивает мир, считая любое событие этически нейтральным: о нейтральности фактов он рассуждает лишь с целью разграничения сферы фактуального, естественного, и этического, сверхъестественного. В этой связи он и дает понять, что ценностное отношение к происходящему всегда остается «вне мира»:

Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So-Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира [2, 6.41].

Поэтому этическое невыразимо, выразимо лишь некое естественное положение дел (такова сфера фактов, которую субъективизм назвал бы имманентным миром, фиксируя его нейтральность в ценностном отношении, случайность всего, что происходит), тогда как этика имеет дело с сверхъестественным (трансцендентным).

Условием изменения, «возрастания» или «убывания» мира является ценностное измерение, трансцендентное миру фактов. Мир, выраженный в одних и тех же предложениях, может «возрастать», наполняясь смыслом, или убывать, «увядать» как целое, становиться «плоским», бессмысленным.

Смысл, или ценность, которые здесь упомянуты, не могут быть сведены к событиям, не могут «в чем-то состоять»: нельзя сказать, что одно событие придает ценность или смысл другому событию. Этическое — есть моральное чувствование того, что происходит, а не само происходящее. С позиции «доброй воли», принимающей мир как в целом добрый, разумный, наполненный смыслом, некоторые ситуации окажутся неприемлемыми, а с позиции «злой воли» — эти же ситуации окажутся *безразличными*. «Действие» доброй или злой воли можно представить по аналогии с тем, как реагирует на события добрый и злой человек: то, что доброму представляется чудовищным, для злого будет *в порядке вещей*.

Поверхностное представление говорит нам: чем ужаснее происходящее, тем ужаснее мир. Этика Витгенштейна позволяет увидеть парадокс: чем ужаснее злодеяния, тем добрее мир — того, кому они представляются ужасными. Потому, что только с позиции абсолютной ценности, совпадающей с тем, как человек чувствует мир в целом, нечто может показаться несоответствующим, не должным, только мир в целом, как понимает его добрый, то, как он его чувствует, показывает, чего в мире быть не должно. Должное, порядок вещей — всегда «над» тем, что происходит (иногда это называют «системой ценности», под которую подводится происходящее). То, как человек вообще смотрит на вещи, оказывается решающим в оценке им частных событий.

Но никогда от первого лица нельзя сказать, что частная ситуация сама по себе «никакая» или не такая, какой чувствуется, поскольку такой ход мысли уже предполагает иную систему ценностей и в этом смысле невозможен. Если нечто представляется мне несправедливым, я уже не могу сказать: «само по себе это событие нейтрально, просто я так думаю, что оно не справедливо» — моя оценка тогда станет двойственной, я вступлю с собой в моральное противоречие.

Поскольку добродетель, проявленная в частной ситуации, тоже может чувствоваться лишь относительно «доброй воли», «злая воля» не ведет к парадоксу: «чем злее мир в целом, тем более добрыми представляются поступки». Злая воля не переворачивает, а «сужает», «уплощает» мир, изгоняет из него цен-

ность, она, таким образом, злая не в том смысле, в каком злы поступки с точки зрения доброго человека (относительно мира «доброй воли»), она зла в абсолютном смысле — как отсутствие добра, но, опять же, не того добра, которое расценивается таким в мире доброго, а относительно абсолютного добра, относительно самого *мира* доброго (в целом). Словом, она просто лишает мир (в целом) той ценности, относительно которой возможно различение частных проявлений добра и зла.

Теперь необходимо сделать оговорку, что «относительность» ценности частных событий было неудачным выражением, но я намеренно оставляю его в предыдущем рассуждении, чтобы теперь открыто от него избавиться. Неудачность связана с тем, что может сложиться неверное впечатление: частные события относительно добрые и относительно злые, например, они таковы лишь относительно друг друга. То, что мы оцениваем моральные события по степени (например, ограбление хуже мошенничества), может сбить с толку, навести на ложную мысль об их относительности. Но они не относительны, мы не сравниваем ограбление с убийством или мошенничеством, когда выносим моральное суждение, даже замечая, что ограбление вызывает у нас большее неприятие, чем мошенничество (хотя, может случиться и наоборот). Гулливер оказывался карликом в стране великанов и великаном в стране лилипутов, поскольку в подобных случаях нет абсолютного мерила. Моральное отношение всегда абсолютно, мошенничество, например, не станет лучше, если мы начнем сопоставлять его с ограблением. Общее отношение к миру не сравнивается с отношением к частным событиям, а проявляется в нем. Если бы рост Гулливера был выражением моральной ценности, он всегда оставался бы только высоким или оставался бы низким.

В «лекции по этике» Витгенштейн показывает, что события жизни («внутри мира») связываются друг с другом так, что мы могли бы описать их и не прибегая к высказываниям о ценностях, потому что успешность как достижение цели, приносящее удовлетворение, не имеет отношения к этическому. Игра в теннис, говорит Витгенштейн, хороша или плоха относительно цели, которую ставит перед собой игрок. Если он, например, просто «не желает играть лучше» (например, подда-

ется противнику), то «все в порядке». Но злодейство уже невозможно соотнести с целями и предпочтениями того, кто его совершает, т. е. злодейство является злодейством безотносительно какой бы то ни было цели [3, с. 240].

Теперь попытаемся уточнить связь трансцендентной «доброй воли» и смысла мира, который, как и ценность, должен, по Витгенштейну, «лежать вне мира».

Поскольку ясно, что возрастание мира, действие «доброй воли» связаны с миром счастливого, а действие «злой воли» и убывание мира — с миром несчастного, то из сказанного выше могло бы следовать, что чем человек «счастливее», добрее в целом (чем добрее его мир), тем он несчастнее, тем больше событий должны приводить его к печали и страданиям. Но этого парадокса не возникает, не зря Витгенштейн говорит о мире счастливого и несчастного. Кратко это можно пояснить фразой «нет ничего опустошительнее страдания души неглубокой».

«Мир счастливого» не означает, конечно, мир непременно успешного, довольного своим образом жизни человека, а «мир несчастного» — мир вечного страдальца. Здесь речь о другом, о наличии или отсутствии абсолютного смысла жизни. Абсолютный смысл не следует сводить к относительным смыслам, которые мы конструируем в жизни (построить дом, родить ребенка, вырастить дерево и т. п.) Правильно сориентироваться поможет высказывание Витгенштейна «мир и жизнь едины» [2, 5.621], то есть абсолютный смысл жизни равен смыслу мира в целом.

Смысл жизни (мира) в целом тревожит своей недоступностью, и нередко мы готовы полностью его отрицать хотя бы на том основании, что он нам неизвестен. Но правильно ли мы ставим сам вопрос о смысле жизни? Понимаем ли, о чем спрашиваем? Витгенштейн говорит об этом так:

...проблема жизни решается путем исчезновения этой проблемы. Не это ли причина того, что те, кому после долгих размышлений стал ясен смысл жизни, затрудняются объяснить, в чем он состоит [2, 6.521].

Проблема смысла жизни должна исчезнуть в ее обычной постановке: наш язык не приспособлен формулировать абсо-

лутные смыслы, речь может идти только об относительных, целесообразных действиях. Так и для мира в целом мы склонны искать смысл в постановке «почему и зачем». Вот в такой постановке эта проблема и должна исчезнуть, поскольку смысл мира абсолютен так же, как абсолютно добро «доброй воли», и невыразим так же, как невыразим вопрос о нем.

Насколько мне удалось, после длительных усилий, понять Витгенштейна, тайна смысла жизни заключена в абсолютистности этого смысла, который *ни в чем не состоит*, но есть *сам смысл*. Это нелегко представить, почти невозможно, поскольку абсолютный смысл есть само условие обнаружения смысла в тех или иных обстоятельствах. Абсолютный смысл не наблюдаем, как и иные абсолютные величины, например, пространство как таковое, которое мы не в состоянии увидеть, хотя мы и можем наблюдать протяженные физические вещи. Поэтому мы и склонны искать смысл жизни в чем-то определенном, конкретном. Но это все равно, что пытаться установить источник освещения, перебирая освещаемые предметы так, будто источник света заключен в них самих. Поэтому Витгенштейн и утверждает, что «проблема смысла жизни решается путем исчезновения этой проблемы».

Для наглядности приведу еще одну аналогию: бесполезно, например, спрашивать, в чем состоит любовь, то есть — сводить любовь к каким-то ее проявлениям, к чему-то иному, нежели она сама. Например: к ответственности, заботе, привязанности, радости или страданию. Все это может иметь отношение к любви, однако последняя есть не что иное, как *сама любовь*, сама в себе не поддающаяся никакому определению.

Аналогию можно продолжить, вспомнив Платона: «прекрасное не есть ни прекрасная девушка, ни прекрасная кобылица, ни прекрасная лира, ни прекрасный горшок» [8, с. 287]; вопрос состоит не в том, *что* прекрасно, а «что делает эти вещи прекрасными» (иначе говоря, речь идет о прекрасном, которое есть *само прекрасное*). Так вот, смысл жизни должен, в конечном счете, быть явлен таким же образом, как *сама любовь*, или *само прекрасное*, как *сам смысл*, который не мыслим в понятиях, невыразим, и может проявиться в особом состоянии души, в

«мистическом чувствовании мира как целого», постигающем мир как абсолютное *чудо*.

Для демонстрации этического Витгенштейн ссылается на личный опыт «мистического», вызывающий удивление: «как необычно, что мир должен существовать» [3, с. 242]. Витгенштейн уточняет, что сказать «я удивляюсь существованию мира» было бы бессмысленным, поскольку невозможно представить несуществование мира. Именно с таким опытом, недоступным описанию в языке, Витгенштейн соотносит религиозную веру — когда верующие благословляют Бога, сотворившего мир [3, с. 244].

Другой опыт такого рода «чувство абсолютной безопасности», тоже невыразим, в отличие от относительной безопасности, которая может быть выражена, например, так: «в своей квартире я нахожусь в большей безопасности, чем на улице». Ценностное содержание в подобных случаях можно нивелировать, и просто описать цепь событий, которые будут указывать на цель и средства ее достижения. Безопасность, о которой говорит Витгенштейн, выражая надежду, что и другим знаком такой же опыт — абсолютна, и соотносима с состоянием верующих, чувствующих себя «в руках божьих». Такой же, абсолютный характер имеют чувство вины или чувство добродетели.

Опыт, который описывает Витгенштейн, в первых двух случаях является предельным, и судя по всему, довольно редким для человека. Возможно, именно этот опыт верующие называют «божественной благодатью» и связывают его с экстатическими состояниями души. Однако, размышляя о жизни, мы вполне способны понять альтернативу, вполне освоенную греческими и римскими стоиками:

...если боги существуют, то выбыть из числа людей вовсе не страшно: ведь боги не ввергнут тебя во зло. Если же богов не существует, или им нет дела до людей, то что за смысл жить в мире, где нет богов или нет промысла? [1. 2.11]

По всей видимости, эти слова Марка Аврелия воплощают именно ту альтернативу, которую имеет в виду Витгенштейн, противопоставляя добрую и злую волю, мир счастливого и мир несчастного. Многие из нас не считают себя причастными

к вере, однако могут заметить, что испытывают своего рода доверие к миру, судьбе, к той загадке, которой является само существование мира. Нерелексивная религиозность даже скептически настроенных людей может выражаться в необъяснимой уверенности, что «Бог не играет в кости», и «не допустит, что бы произошло какое угодно зло». Это можно понять и так, что Бог не допустит *абсолютного* зла, что означало бы мир, лишенный всякого смысла.

### Литература

1. *Аврелий Марк*. Наедине с собой. Размышления / Пер. с древнегреческого под общей редакцией А.В.Добровольского с примечаниями Б.Б. Лобановского. Черкассы, 1993.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. Добронравова И. и Лахути Д., Общ. ред. Асмуса В.М., 1958.
3. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
4. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. 1991. № 2.
5. *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Пер. с англ. Руднева В.М., 1999.
6. *Декарт Р.* Размышления о первой философии. // Декарт Р. Сочинения в двух томах, т.2. М., 1994.
7. *Малкольм Н.* Мур и Витгенштейн о значении выражения “Я знаю” // Философия, логика, язык. М., 1987.
8. *Платон*. Гипсий Большой // Платон. Соч. в 3-х т., Т.1, М., 1972.

*Сведения об авторе: Данько Софья Владимировна, к.ф.н., факультет философии НИУ ВШЭ, доцент.*

Д.А. Шамис  
ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН И ЗАЙЦЫ

*The main term of this article is the consequence for the problem of nomination, which comes from the main principle of Wittgenstein's formal ontology: the world and the thinking of the world, expressed in language, have the same logical structure. The logical form itself expresses the forms of objects, which are space, time and color. Hence, the logical and the ontological necessity are identical, as well as the logical and the ontological possibility. Therefore the occurrence of objects in facts is determined by the logical space of possibilities and by nothing else. The occurrence of an object in a fact as something that is the case is accidental. Only the form, which is the form of any state of affairs, is necessary. The proposition "Rabbit cooks cabbage soup" is taken as an example for this statement. The properties of objects are the facts, in which they can occur. That's why they are accidental. Thus, all objects are identical as the substance of the world, as material points in the logical space. That means that there're infinitely many possibilities of their occurrence in facts. So, why rabbits do not cook cabbage soup but eat cabbage? This question can be answered only after addressing to what will make this accident not accidental. That is the sense, which lies outside the world.*

**Ключевые слова:** язык, мир, логическое пространство, объект, имя, комплекс, необходимость, случайность

**Keywords:** language, world, logical space, object, name, complex, necessity, contingency

Всё начинается с очень простого вопроса: какое место в системе Витгенштейна занимает предложение «Заяц варит щи»? С одной стороны, грамматически оно построено верно, его логическая структура непротиворечива. С другой, вряд ли кто-нибудь когда-нибудь встречал живых зайцев, которые бы варили щи, поэтому это суждение с большой долей вероятно-



сти следует считать ложным. Но у Витгенштейна, в отличие от, например, Рассела, нигде в «Логико-философском трактате» не предлагается читателю ходить и сравнивать предложения с предметной реальностью. Его, кажется, вообще мало заботит практическая познавательная деятельность. Он говорит о структуре мира. И с точки зрения этой структуры не важно, встречу ли я зайца, который варит щи. Главное, возможен ли этот заяц. Возможно ли, говоря уже словами Витгенштейна, такое соединение объектов? В связи с этим, каким статусом обладают объекты? Это должно быть определено чётко и ясно, так как именно от этого зависит, откуда берётся возможность вхождения объекта в факт. Стоит ли за этой областью возможного некоторая сущность, подобно идее Платона? Или же объекты суть лишь фикции? Проследим всю цепочку.

Концепция Витгенштейна включает в себя несколько уровней. Первый уровень – это описание мира, второй – описание мышления о мире. Второй уровень делится также на два подуровня: о логике как основе мышления о мире и о естественном языке как явлении этого мышления о мире, конкретном способе символизации. Главный принцип всей теории состоит в том, что логика одновременно является формой мира и формой мышления о мире. Это значит, что в виде логики мы имеем прямой доступ к формальной метафизике универсума. И, поскольку мы не можем мыслить не логически и «мы не можем сказать того, чего мы не можем мыслить» [3, 5.61], наши суждения, будь они истинными, ложными или вообще бессмысленными, никогда не выходят за пределы логического пространства, то есть общей формы действительности. Как писал сам Витгенштейн «границы моего языка означают границы моего мира» [3, 5.6]. Следовательно, всё, что может быть «показано» в языке (логика может быть только «показана»), существует в мире, а всё, что существует в мире, может быть «показано» в языке. Не очевидным кажется то, что предложения языка являются отражением действительности, однако именно благодаря логической структуре языка, «логическому каркасу», это происходит на самом деле.

Конструкция рассуждений в данном случае у Витгенштейна вполне кантовская: в «Критике чистого разума» Кант

через схематизм объясняет, каким образом «возможно, чтобы чистые рассудочные понятия применялись к явлениям вообще» [6, с. 156]. Витгенштейн же в логическом пространстве видит посредствующее звено между миром и мышлением о мире. Терминология «Трактата» также во многом совпадает с терминологией Канта: например, «предмет» (в стандартном русском переводе «Логико-философского трактата» – «объект») и у Витгенштейна, и у Канта обозначается как «*Gegenstand*», не говоря уже о «логическом пространстве», которое описывается целыми фразами из «Критики чистого разума» о пространстве как принципе чувственного познания. Естественно, у Витгенштейна всё это принимает другое специфическое значение, и ни о каких принципах чувственности и рассудка у Витгенштейна нет и речи.

Поскольку, согласно Витгенштейну, мы не можем в мышлении выйти за границы, определённые логикой, для нас невозможно и определить соотношение мира и способа мышления о нём. Мы всегда будем его мыслить в «логической сетке». На языке, основой которого всегда является эта «логическая сетка», невозможно говорить о логике, так как она может быть только «показана», как основа, данная «вне опыта». «Сама форма отображения в языке [мира] может быть только показана» [7, с. 290]. Лучше всего это утверждение иллюстрирует пример, приводимый самим Витгенштейном: глаз видит то, что находится в его поле зрения, но не может видеть сам себя. Но таким образом получается практически кантовский мир, в котором мы как бы сквозь определённые очки способности нашего мышления видим мир. Однако Витгенштейн устраняет такую трактовку единственным кардинальным утверждением: «логика наполняет мир: границы мира являются также её границами» [3, 5.61]. Это значит, что мир, как и мышление, имеет логическую форму. Это сильное утверждение, однако, в принятой концепции оно – единственно возможное (кроме варианта «я не знаю, какова структура мира на самом деле, если она вообще есть»). Витгенштейн не рассматривает возможности иных «логических сеток», так как для этого мы должны были бы выйти за пределы этой, что невозможно.

Мир, по Витгенштейну, есть «совокупность фактов, а не предметов» [3, 1.1]. Но атомарный факт (*der Sachverhalt*) является соединением объектов [3, 2.01]. Таким образом, «предмет независим, поскольку он может существовать во всех возможных обстоятельствах, но эта форма независимости является формой связи с атомарным фактом, формой зависимости» [3, 2.0122]. Следовательно, объект – это то, что есть общего в атомарных фактах. Но можно ли из этого сделать вывод, что объекты суть лишь номинальные величины, не влияющие на сами факты и их структуру?

Объекты – это субстанция мира, которая определяет его формальные свойства, в то время как материальные определяются только конфигурацией объектов [3, 2.0231]. Смысл этого утверждения заключается в следующем: объекты определяют формальные свойства мира, то есть постоянное, неизменное в нём. «Только если есть объекты, может быть дана постоянная форма мира» [3, 2.026]. Положения дел – это то, что в мире изменчиво, неустойчиво [3, 2.0271]. Таким образом, объекты оказывают непосредственное влияние на структуру мира. Каким образом объекты определяют форму мира? Форма самих объектов – это пространство, время и цвет [3, 2.0251]. И эта форма есть «возможность структуры» [3, 2.033]. Но то, что есть форма мира, то, что определяет структуру атомарных фактов, то, что «показывается» в предложении, – это, по Витгенштейну, и есть логика. Из этого следует, что форма объектов (пространство, время и цвет) и логическое пространство являются если не одним и тем же, то, по крайней мере, взаимопределяющими элементами данной системы. Если изменить структуру пространства или времени, то это изменение может повлиять и на логическую сетку: например, закон отрицания противоречия может перестать действовать. И в этом смысле объекты позволяют фактам быть.

Следствием из этого важного для системы Витгенштейна положения о том, что форма объектов непосредственно соотносена с логическим пространством и определяет его, является утверждение исключительно логической необходимости. Так как объекты являются постоянным и неизменным в мире, значит и его форма постоянна и неизменна. Всё остальное, то есть

положения дел, изменчиво, а значит, не необходимо. По Витгенштейну, нет необходимой связи между положениями дел, один факт не определяет другой и если один факт имеет место, то из этого никак не следует, будет ли иметь место другой факт. Факт – это случайность, потому что она имеет значение только для себя. Действительно значимо то, что общее для всех фактов, а это и есть логическое пространство, в котором они все находятся. Поэтому «только логика и необходима» [3, 6.37], как неизменное и общее для всех положений дел.

Таким образом, если структура мира и структура мышления о мире идентичны и эта общая им структура есть логика, а необходимость может быть только логическая, то простой вывод из этого заключается в том, что нельзя мыслить, а значит и высказывать, ничего невозможного.

Мы не можем говорить в логике: это и это существует в мире, а то – нет. Ибо это, по-видимому, предполагало бы, что мы исключаем определенные возможности, а этого не может быть, так как для этого логика должна была бы выйти за границы мира: чтобы она могла рассматривать эти границы также с другой стороны. То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и сказать того, чего мы не можем мыслить [3, 5.61].

Это второе очень важное утверждение для всей системы Витгенштейна.

Соответственно, невозможность есть просто немыслимость данного положения дел. Необходимость Витгенштейн трактует как логическую необходимость, которая есть немыслимость другого положения дел. Например, у Витгенштейна свойство является формальным (внутренним), если «немыслимо, что объект им не обладает» [3, 4.123]. Сама же логическая форма дана *a priori*, как «что» мира, как структура мира и мышления о мире, поэтому здесь необходимость совпадает с априорностью. В логике мы не можем поэтому говорить о невозможности чего бы то ни было, так как тогда мы должны были бы выйти за границы логики, за пределы мира. Однако это не значит, что логика детерминирует картину мира. Она никак не влияет на то, имеет факт место, или нет. Она лишь определяет то, что этот факт **может** иметь или не иметь места.

К тому же, все факты независимы друг от друга и из того, что один факт имеет место в действительности, нельзя никак заключить о том, имеет ли место другой факт. С другой стороны, подобное утверждение может трактоваться и как отрицание каузальных связей в мире вообще, хотя, скорее всего, Витгенштейн просто оставил этот вопрос в ведении науки.

Таким образом, логика устанавливает границы всех возможных положений дел. Возможность в системе Витгенштейна интерпретируется как возможность факта иметь или не иметь места в действительности, сама возможность конфигурации, которая уже содержится в форме объекта. Таким образом, все возможности уже заданы в логическом пространстве [3, 2.0121] и заданы они формой объектов.

Если проанализировать это последнее важное утверждение и прибавить к нему идею о том, что невозможное не может мыслиться (а то, что мыслится – возможно), мир Витгенштейна представляется в виде некоторой геометрической модели, в которой объекты являются материальными точками, а факты – векторами между ними. При этом объекты сами necessarily не обладают никакими специфическими свойствами, кроме их формы. Иными словами, они **одинаковы**. Все свойства и отношения задаются фактами, то есть конфигурацией объектов. В этом смысле объект прост. В этом смысле он может быть только назван. В этом смысле материальные свойства мира определяются только положениями дел, которые могут быть только описаны и которые случайны. Даже простейшая языковая интуиция может выступить здесь в качестве примера: назвав вещь каким-либо именем, мы ещё ничего о ней не говорим, в этом назывании нет информативности, но всё, что может охарактеризовать эту вещь как какую-то, мы можем высказать только в предложении.

Вернёмся к проблеме зайца. Логическое пространство Витгенштейна есть не просто структура мира: оно есть его обязательная структура. Витгенштейн в конце Логико-философского трактата высказывает очень странную и неожиданную мысль:

Можно полностью описать мир при помощи вполне обобщённых предложений, т. е. не согласовывая заранее какое-либо имя с определённым объектом. Чтобы затем перейти к обычному способу выражения, нужно просто к выражению «имеется один и только один  $x$ , который...» прибавить: «и этот  $x$  есть  $a$ » [3, 5.526].

Иными словами, логическое пространство дано как необходимое *a priori*. Мы можем отобразить его, записав возможные законы логики и выражения, им соответствующие. Мир – это наличие некоторых из таким образом определённых положений вещей в действительности. Иными словами, это возможность, которой в соответствие ставится действительность. Например, на языке логики предикатов я могу записать следующие выражения: « $\exists x \exists y F(x, y)$ », « $\exists x \exists z F(x, z)$ », « $\exists x \exists i F(x, i)$ », « $\exists x \exists j F(x, j)$ » и т. д.<sup>1</sup>, которые являются формальным выражением возможных конфигураций объектов, общим объектом для которых является  $x$ . Однако в мире (в действительности) некоторый объект (вещь) входит в ситуации с объектами  $y$  и  $z$ , а с объектами  $i$  и  $j$  не входит. В данном случае мы подразумеваем, что всем переменным ставится в соответствие какой-нибудь объект в реальности. Например, заяц ( $x$ ) ест капусту ( $y$ ) или морковь ( $z$ ), но не ест свинец ( $i$ ) или железо ( $j$ ). Если сравнить таким образом прочие возможные для зайца ( $x$ ) факты с другими функциями, то, например, заяц ест капусту ( $y$ ) или бежит по лугу ( $z$ ), но не читает книгу ( $i$ ) и не варит щи ( $j$ ). Но необходимо ли это положение дел?

«Заяц» в данном случае может выступать как имя, а может как комплекс. Конкретные зайцы являются членами этого комплекса – объектами. Концепция Витгенштейна относительно соотношения объектов и комплексов повторяет теорию дескрипций Рассела. Конкретные зайцы, на которых можно указать пальцем, суть объекты и обозначаются в предложении именами, то есть первичными знаками, которые далее не разлагаются [3, 3.261]. Эти имена можно определить, если пользоваться терминологией Крипке, как жёсткие десигнаторы<sup>2</sup>, то

<sup>1</sup>  $x \neq y, x \neq z, x \neq j, x \neq i, y \neq z, y \neq j, y \neq i, z \neq j, z \neq i, j \neq i$

<sup>2</sup> Однако, если сравнивать формальные онтологии Крипке и Витгенштейна, то, несмотря на отождествление имён Витгенштейна и жё-

есть знаки, указывающие на эти, конкретные предметы и больше не на какие. Если речь не идёт о конкретном зайце («том», «этом»), а о них всех как об объектах, обладающих общими качествами (которые как материальные свойства являются фактами), то «заяц» является комплексом, «объединение символов которого может быть выражено определением» [3, 3.24], то есть символом, который определён через первичные символы. Предложения, составными частями которых являются комплексы, отличаются неопределённостью, так как, естественно, утверждение о единичном объекте гораздо определённое, чем утверждение о совокупности объектов, а точнее, о них как обладающих определёнными качествами (входящих в определённые факты). Комплекс тем и отличается от имени, что он не указывает на конкретный объект, не называет его, а указывает на некоторую совокупность фактов, в которые должен входить объект, чтобы вхождение его в факт, составной частью которого и является данный комплекс, имело смысл.

В системе Витгенштейна каждое слово в предложении должно обладать значением.

Каждое возможное предложение образовано законно, и если оно не имеет смысла, то это может быть только потому, что мы не дали некоторым его составным частям никакого значения [3, 5.4733].

Значение же определяется как возможность быть частью того или иного предложения [3, 3.317]. Согласно чему может быть определена эта возможность? Природой объектов она может быть определена лишь с точки зрения логической формы.

---

стких десигнаторов Крипке, в системе Витгенштейна нельзя трактовать тавтологии как аналитические истины *a posteriori*, т. к. мы утверждаем их истинность, исходя не из опыта, а из структуры мышления, которая и есть структура мира, то есть из логики, которая дана *a priori*. У Витгенштейна тавтология как суждение не происходит из опыта, а совпадает с ним. Иначе говоря, если **a** тождественно **b**, то оно (так же как и Крипке) необходимо тождественно, но не эмпирически (из эмпирического факта, то денотат **a** и денотат **b** – одна и та же вещь), а логически, так как опыт имеет логическую структуру, как и мысль о нём.

Иначе говоря, с точки зрения логики вхождение слова «заяц» и предложение «заяц варит щи» не менее возможно, чем в предложение «заяц ест капусту», так как оба факта, ими обозначаемые, одинаково возможны в логическом пространстве, а значит, фактически одинаково случайны.

В обычной практике употребления языка, а точнее, в научной практике, значение слова определяется эмпирически. Объектам даются имена. Образом конфигурации объектов является предложение. Это предложение как высказывание будет синтетическим *a posteriori*, так как факт, который оно отображает случаен. Далее имена объединяются в комплексы. Но если значения имён определялись непосредственно фактически, то значения комплексов – это те предложения, в которые могут входить все имена, входящие в этот комплекс. Поэтому значение комплекса определяет аналитически, но аналитически *a posteriori*.

Итак, наличие смысла в предложении определяется наличием значения у его составных частей. Значит, предложение «заяц варит щи» будет иметь смысл. Если мы употребляем «заяц» и «щи» как имена, то это предложение будет просто ложным, так как (насколько нам известно) отображаемый им факт не имеет места. Подобное суждение будет синтетическим суждением *a posteriori*. Если же мы употребляем «заяц» и «щи» как комплексы, то оно также будет ложным, но будучи не синтетическим, а аналитическим суждением *a posteriori*. Аналитические суждения *a priori* возможны как полученные в результате истинностных функций других суждений. При этом речь идёт уже не об объекте, а о комплексе. Все эти виды суждений входят в структуру научного знания, которое может быть получено.

Но Витгенштейна меньше всего волнует, как мир есть. То, как мир есть, – не важно. Смысл лежит за пределами мира [3, 6.41]. Это значит, что факты, ест заяц капусту или варит щи, сами по себе, как просто то, что имеет место, не важны. Мистическое, что есть как раз важное, состоит в том, что мир (мир объектов в логическом пространстве) **есть**. Всё, что имеет место, случайно, а «то, что делает это не случайным, не может находиться в мире» [3, 6.41]. И в этом колоссальное значение мистического – делать случайное неслучайным. Именно



смысл, лежащий вне мира, может сделать неслучайным то, что заяц не варит щи, а ест капусту. В этом смысле необходимость опять совпадает с априорностью. Таким образом, Витгенштейн выводит синтетические суждения *a priori* за границы мира.

## Литература

1. Васюков В.Л. Логическая семантика и внутренняя онтология языка // Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии. М., 2011, С. 55—81
2. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. М., 2009
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2008
4. Данько С.В. Субъективность без субъекта, или Исчезающее Я. М., 2009
5. Драгалина-Чёрная Е.Г. Семантическое обоснование логики: истоки и перспективы. М., 2010
6. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах Т.3. М., 1994
7. Смирнова Е.Д. Логика и философия. М., 1996

*Сведения об авторе: Шамис Дарья Алексеевна, факультет философии НИУ ВШЭ, студентка.*

Г.А. Котенко

## ПАРАДОКС ФИТЧА И КРИЗИС АНТИРЕАЛИЗМА

*This article is about Fitch's Paradox, which threatens the basic verificationist principle – principle of knowability. The article presents and explains the paradox itself, shows its meaning for contemporary philosophy and also contains a brief overview of some strategies of its resolving.*

**Ключевые слова:** логика, парадокс Фитча, верификационизм, антиреализм, познаваемость, знание, возможные миры, эпистемология

**Keywords:** logic, Fitch's paradox, verificationism, antirealism, knowability, knowledge, possible worlds, epistemology

Парадокс Фитча – одно из серьёзных препятствий, поставленных перед антиреализмом аналитической философией. По мнению автора парадокса, он показывает, что тезис о познаваемости мира не выдерживает критического анализа и должен быть либо скорректирован, либо отменён. Впервые парадокс был сформулирован Фредериком Фитчем в работе «Logical analysis of some value concepts», но по утверждениям Фитча этот парадокс ему был прислан анонимным рецензентом его статьи.

Парадокс формулируется следующим образом. Примем базовое допущение «Все истины познаваемы» ( $p \rightarrow \Diamond Kp$ ). Согласно традиционному пониманию природы знания из знания какого-либо факта следует его наличие ( $Kp \rightarrow p$ ). Допустим также распределенность оператора знания относительно конъюнкции ( $K(p \& q) \rightarrow Kp \& Kq$ ). Теперь предположим, что имеет место логически элементарный факт, который нам неизвестен:  $\neg(p \& \neg Kp)$ . Эта ситуация также может быть познана в соответст-

вии с принципом познаваемости:  $((p \& \neg Kp) \rightarrow \Diamond K(p \& \neg Kp))$ . Теперь применим принцип распределенность оператора знания относительно конъюнкции:  $\Diamond K(p \& \neg Kp) \rightarrow \Diamond (Kp \& K\neg Kp)$ . В силу фактивности знания отсюда следует  $\Diamond (Kp \& \neg Kp)$ , т. е. возможность противоречия, которые в классической логике недопустимы. Стало быть, наше последнее допущение неверно:  $\neg(p \& \neg Kp)$ . Отсюда следует, что  $p \rightarrow Kp$ : если какой-то факт имеет место, он уже познан. Это утверждение контринтуитивно, поскольку время от времени мы сталкиваемся с доселе неизвестными нам фактами. Коль скоро с этим выводом трудно согласиться, приходится искать проблему либо в принципе познаваемости, либо в самом парадоксе.

Часть логиков предложила относительно простой способ разрешения парадокса: ограничить принцип познаваемости для недопущения возникновения противоречий. Для этого есть веские основания. Ведь очевидно, что принцип в первоизданном виде логически уязвим, как и другие тезисы, содержащие явно или неявно квантор всеобщности, типа тезиса о божественном всемогуществе или всезнании. Логика неизбежно накладывает на наши высказывания о мире и, соответственно, на мир (в наших глазах) определённые ограничения. В качестве наглядного примера, иллюстрирующего необходимость ограничения принципа познаваемости, Джонатан Кванвиг приводит следующее высказывание: «Для каждого  $x$  имеется возможный мир, в котором  $x$  не является изобретателем бифокальных очков» [2]. Естественно, если подставить вместо  $x$  изобретателя бифокальных очков в актуальном мире, утверждение будет корректным. Однако если вместо  $x$  подставить «Изобретатель бифокальных очков», то получится противоречивое высказывание «Имеется мир, где изобретатель бифокальных очков не является изобретателем бифокальных очков». Из этого примера мы видим, что в  $x$  мы не можем подставлять всё что угодно, поскольку пространство логических возможностей изначально не включает в себя противоречий. Итак, сторонники данного подхода предлагают постулировать возможность познания только того, познание чего не будет логически противоречивым.

Существует и веское мнение против предложений об ограничении принципа познаваемости: противники считают подобным образом ограниченный принцип познаваемости тавтологичным, т. к. он фактически утверждает, что можно познать всё, кроме того, чего познать нельзя. Но не стоит забывать о том, что возможность познания может быть не только логической, принцип познаваемости говорит об отсутствии каких-либо непреодолимых преград для познания, necessarily логической природы. Кроме того, возможно и другое ограничение принципа познаваемости: Джон Бургесс предлагает исключить из совокупности познаваемых истин и те, которые нельзя выразить – например, число  $\pi$ , поскольку оно иррационально. Хотя на это возможно сделать возражение, что при помощи определённого языка можно выразить и невыразимое в нашем. Возможность принципиально непознаваемого факта сильно бьёт по основаниям антиреализма и верификационизма.

Поэтому для антиреалистов и верификационистов «выгоднее» всего (если можно говорить о выгоде в философских исследованиях) опровергнуть сам парадокс, а не отступить перед ним – благо он предоставляет массу возможностей для этого. Стратегии опровержения парадокса можно условно разделить на две категории: семантические и синтаксические. Первые пытаются найти недостаток в формулировке основных допущений и аксиом парадокса, вторые же нападают на логический вывод и предлагают осуществить его в другой неклассической логической системе. Для эпистемологии, пожалуй, наибольший интерес представляют семантические стратегии, т. к. они проливают свет на суть парадокса и дают пищу для размышлений, тогда как синтаксические предлагают осуществить вывод в другой уже имевшейся логической системе, зачастую не учитывая специфики парадокса. Однако среди синтаксических стратегий имеются и качественные, в рамках которых ставится задача обосновать использование для рассмотрения данного парадокса определённой логической системы. Проведём сначала небольшой обзор «синтаксических» стратегий. Ряд авторов предлагают отказаться от соблюдения в рассуждении Фитча законов

классической логики, поскольку соблюдение этих законов не всегда приводит к однозначным результатам. Один из законов, от которого предлагается отказаться, – закон о недопустимости противоречий. Как известно, противоречивые логики появились независимо от парадокса Фитча и мотивированы наличием в языке высказываний с неопределённым истинностным значением типа парадокса лжеца. Поскольку некоторые противоречия неизбежны, в таких логиках не соблюдается запрет на противоречия, а также отсутствует теорема о том, что из противоречий следует всё что угодно. Для доказательства того, что в данном случае противоречивая логика используется не *ad hoc*, приводится ссылка на парадокс знающего: (1) *факт 1 неизвестен*. Согласно данному парадоксу мы одновременно знаем и не знаем факт 1, так что противоречие вида  $Kp \& \neg Kp$  допустимо. Другой закон, который отвергается некоторыми оппонентами Фитча – закон снятия двойного отрицания. В интуиционистской логике, которая в данном случае предлагается для реконструкции рассуждения Фитча, такой закон отсутствует, а значит, с использованием этой логики получение вывода Фитча невозможно. В пользу предложения о применении здесь интуиционистской логики Майклом Даммитом приводится аргумент о том, что истинных высказываний бесконечное количество, а потому к ним не применима квантификация в традиционном её понимании [3, р. 85]. Но напомним, что снятие двойного отрицания производится уже на самых последних шагах рассуждения, и потому использующим интуиционистскую логику всё-таки приходится признать, что не существует непознанных истин. Разница с выводом Фитча не большая, и данный тезис всё равно расходится со «здоровым смыслом».

Несколько больше перспектив предлагают стратегии, условно названные мной «семантическими».

В первую очередь удар предлагается нанести по заключённости оператора знания относительно конъюнкции. Принимая данный принцип, мы по умолчанию предполагаем, что для логического мышления индивида не существует никаких помех. Однако это эмпирически неверное утвер-

ждение, поскольку далеко не все люди мыслят логически. Конечно, недостаток логического мышления чаще проявляется в тех ситуациях, когда необходимо сделать вывод с помощью более сложных логических операций, нежели конъюнкция. Например, в знаниях человека могут содержаться факты  $p$  и  $p \rightarrow q$ , но человек необязательно при этом будет знать  $q$ . Типичный пример: мы знаем, что если человек работает милиционером, он получает зарплату от государства. Но это не значит, что если мы знаем, что кто-то милиционер, и знаем, что милиционеры получают зарплату от государства, то мы знаем о том, что конкретно этот человек получает зарплату от государства – мы просто могли не думать в этом направлении. Похожий пример мы можем привести и для конъюнкции. Например, мы знаем, что все люди смертны, а это фактически имплицитная конъюнкция. Но знаем ли мы, что смертен конкретный человек? Скорее всего, зная факт обо всех людях, мы в то же время необязательно учитываем это знание в суждениях об отдельном человеке. Таким образом, в заключённости оператора знания относительно конъюнкции можно усомниться, и тогда парадокс Фитча будет невозможен. Но поскольку всё-таки многие люди мыслят логически хотя бы в таких примитивных ситуациях, это решение парадокса не оптимально. К тому же, Уильямсоном была сформулирована версия парадокса, в которой не используется принципа распределённости знания [2].

Также выглядит интересным предложение проиндексировать оператор знания, добавив переменную времени. Ведь действительно познающий субъект, как и познаваемый мир, пребывает во времени – почему же в парадоксе этот субъект рассматривается вне времени? Познаваемые нами факты тоже имеются во времени, если это только факты не вечные. А говорить о временном факте вне времени несколько неправильно, поскольку в таком случае мы сообщаем о нём неполную информацию. Факт знания  $p$  и факт его же незнания, очевидно, факты временные и не могут иметь места одновременно, а потому и одновременное познание этих фактов невозможно, т. к. невозможно познать факт, не имеющий места. Но можно специально усложнить разбор принципа

познаваемости, предположив, что он говорит не о фактах, а о высказываниях. Такой подход несколько более солипсичен, поскольку высказывания, в отличие от фактов, принадлежат кому-то и, соответственно, описывают лишь субъективную модель мира. При этом, поскольку при солипсизме эмпирическое познание уже не играет никакой роли, предполагает, что некоторые субъективно истинные высказывания хранятся где-то вне субъекта, и субъект их должен познавать. Но и даже в этом случае, когда субъект познает определённую истину Т, истина о том, что истину Т он не знает, перестаёт существовать. Тогда встаёт следующий вопрос: можно ли одновременно познать конъюнкцию? Существует ли какой-либо факт объединения двух фактов, или процедура объединения производится исключительно в нашем уме? Именно независимое существование конъюнкции позволило бы нам поставить вопрос о возможности познания такого факта, учитывая при этом, что его компоненты друг друга исключают. Даже если обычные конъюнктивные факты существуют, признавать существование данного факта неоправданно, поскольку его признание приведёт к противоречию в знании. В связи с этим Греггом Ресталлом было предложено заменить классический принцип познаваемости принципом конъюнктивной познаваемости [3, р. 343], т. е. принципом, постулирующим возможность каждую конъюнктивную истину познать по частям.

Тем временем, факт остаётся фактом: мы не можем познать одновременно наличие факта и незнание его. И связано это с тем, что наше знание не полностью независимо от мира, оно меняет мир. Бернард Лински указывает на связь парадокса с парадоксом неожиданной казни, где тоже постулируется проблема влияния знания на мир [3, р. 169]. Вкратце парадокс формулируется следующим образом: в воскресенье в камеру к заключённому заходит начальник тюрьмы и говорит, что казнят заключённого точно в один из дней следующей недели до полудня, но день будет сюрпризом до самой казни. И узник начинает рассуждать следующим образом: если меня не казнят до полудня субботы, я буду точно знать, что меня казнят в воскресенье. Но поскольку день каз-

ни должен стать для меня неожиданностью, в воскресенье меня казнить не могут. И дальше рассуждение повторяется для каждого последнего дня в списке оставшихся возможных дней казни, в результате чего заключённый приходит к выводу, что казнить его не могут вообще. Но теперь, когда он в этом уверен, казнь для него станет неожиданной, и таким образом, высказывание начальника тюрьмы истинно. Нас здесь интересует следующее обстоятельство: узник в определённое время (например, в субботу вечером), следуя одним условиям задачи, узнаёт день своей казни, но другие условия задачи, а именно неожиданность дня казни, не позволяют решить, что казнь произойдёт в определённый день. Единственная помеха для утверждения о том, что казнь произойдёт завтра, — наша уверенность в том, что она завтра произойдёт. Но как только мы теряем уверенность, высказывание становится истинным.

Т. е. уверенный узник не может «понять», что казнь может произойти и в воскресенье, поскольку понимание этого сделает невозможным неожиданность казни. Таким образом, здесь знание необходимо устраняет факт, как и в парадоксе Фитча, но поскольку при устранении факта невозможно и знание о нём, устраняется само знание, а факт всё-таки имеет место. Парадокс неожиданной казни показывает пример факта, который не может быть познан, хотя этот пример не совсем корректен в силу того, что при данных условиях узник может отдать предпочтение первому конъюнкту условия, в котором говорится, что казнь произойдёт на этой неделе, и из него сделать вывод о том, что казнь всё-таки произойдёт на следующий день вопреки второму конъюнкту, так же как в первом случае он делает вывод о том, что казнь не произойдёт вопреки первому конъюнкту. Здесь имеется противоречие в рассуждениях, которое должно показать заключённому, что оба условия в его уме одновременно не могут выполняться, а следовательно, на них опираться не стоит. Из противоречия нельзя сделать однозначного вывода, поэтому заключённый в своих рассуждениях ошибается, и невозможность познания в данном случае объясняется человеческим фактором. Кроме того, в парадоксе неожиданной



казни речь идет о будущем событии, а однозначного мнения в философии относительно истинности высказываний о будущем нет. Тем не менее, очевидно, что точно знать будущее мы не можем, поскольку зная его, мы сможем его изменить. Таким образом, вряд ли можно говорить о том, что принцип познаваемости распространяется и на будущие «факты». Парадокс неожиданной казни показывает нам, как наше знание может менять мир. С учётом этого не следует рассматривать мир как не зависящую от нас базу знаний, коли мы включаем в этот мир само наше знание.

На мой взгляд, необходимо также рассмотреть вопрос о том, может ли субъект знать о незнании им какого-либо факта. Логических ошибок здесь, на первый взгляд, нет, но на интуитивном уровне не очень понятно, как можно знать о незнании тобой определённого факта. Отличается ли незнание тобой одного конкретного факта от незнания тобой другого конкретного факта? Если да, то чем? Ведь элемент «незнание» у них общий, о фактах субъект знать не может, а кроме факта и незнания в факте  $\neg Kp$  никакой информации не содержится. Стало быть, субъект должен знать факт  $p$ , чтобы узнать, что он его не знает, а познание такой истины как раз и описывает парадокс Фитча.

Похожую проблему влияния высказываний на мир иллюстрирует «парадокс предисловия». В предисловии к книге автор пишет, что в книге содержится ошибка (хотя бы одна). Теперь если в книге не содержится ошибок, она содержится в предисловии, поскольку оно ошибочно утверждает, что в книге содержатся ошибки. Но поскольку оно это утверждает ошибочно, в нём самом содержится ошибка, а следовательно, никакой ошибки в утверждении «В книге содержатся ошибки» нет. Но в этом и ошибка, раз в книге нет ошибок - и так мы попадаем в бесконечный цикл. Парадокс предисловия в свете нашей темы интересен тем, что в нём высказывание само меняет свое истинностное значение. Поначалу оно ложное, но поскольку оно само высказывается о ложности себя или остальных высказываний книги, оно истинно, но тогда оно всё-таки ложно, и так далее. Высказывание создаёт факт, который меняет его истинностное значение. В этом сходство

многих парадоксов самореференции – начиная с парадокса лжеца и заканчивая парадоксом неожиданной казни. Все эти парадоксы нас учат тому, что неверно относиться к знанию или высказываниям как к абсолютно внешнему по отношению к миру мерилу – на самом деле наше знание и наши высказывания тоже, хоть и не в большой степени, изменяют мир. В этой связи безусловно познать можно только те факты, которые познанием не устраниются. Т. е. парадокс Фитча показывает, что есть такие факты, о которых логически нельзя знать, пока они имеют место. Я бы в этот список добавил факт незнания чего-либо – нельзя знать о том, что ты не знаешь что-то конкретное, иначе придётся это знать.

Лински также предлагает проиндексировать эпистемические операторы. Индексация осуществляется следующим образом: индекс эпистемическому оператору присваивается при первом употреблении в рассуждении: он либо равен 0 в случае отсутствия в аргументе эпистемических операторов, либо на единицу больше максимального среди индексов эпистемических операторов, входящих в аргумент. Тогда познание факта Фитча будет формально записано следующим образом:  $K_1(p \& \neg K_0 p)$ . Как видно, противоречию теперь неоткуда взятись, поскольку знание и незнание описываются операторами разных уровней. Также предлагалось разрешение парадокса с помощью эпистемологии коллективного знания. Субъект А, разумеется, логически может знать о том, что субъект В не знает о факте  $p$ , а факт  $p$  при этом имеет место. Но тогда отдельный индивид не может обрести полного знания, а группа точно так же не сможет познать факт Фитча, как и отдельный индивид. Однако в принципе познание этого факта возможно, только другим индивидом – поэтому мы могли бы сформулировать более слабый принцип познаваемости, который будет состоять в том, что для любого факта найдется индивид, который сможет его познать. Но коллективное знание всех истин также невозможно, т. к. тоже содержит противоречие, описанное в парадоксе Фитча.

Напоследок, вкратце рассмотрим попытки уточнить значение оператора  $\diamond$ , используемого в тезисе познаваемо-

сти. Фара цитирует Эджингтон, по мнению которой верификационистский принцип в парадоксе Фитча сформулирован неверно: правильно, по её мнению, его сформулировать следующим образом: если в актуальном мире имеется факт  $p$ , существует возможный мир, в котором кому-то в какой-то момент известно о существовании в актуальном мире факта  $p$  [1, p. 18]. Но дальше Эджингтон показывает, что знание из возможного мира об актуальном невозможно, а поскольку существуют факты, которые в принципе познаваемы, но никогда не будут познаны<sup>1</sup>, противоречие Фитча получить невозможно: факт, который он приводит в пример, познаваем, но его познание в то же время невозможно. Это решение оригинально, но сталкивается с рядом проблем. Во-первых, по умолчанию подразумевается, что приводимый Фитчем факт никто не попытается познать. Во-вторых, время бесконечно (по крайней мере, пока не доказано обратного), и высказывание о том, что какой-то факт никогда не случится, не имеет смысла. (Логическая невозможность имеет другую природу: противоречия не имеют ни смысла, ни значения и потому не указывают на какие-либо факты). В-третьих, раз мы точно знаем, что какой-то факт никогда не будет иметь места, нам известен какой-то абсолютный принцип относительно этого факта, мешающий его познанию — а следовательно, факт не познаваем.

Выше были рассмотрены различные стратегии по преодолению парадокса Фитча. На мой взгляд, ни одна из них не позволяет полностью справиться с парадоксом, но многие из них заставляют серьёзно пересмотреть основания верификационизма, а также дают богатую пищу для размышлений о природе знания и возможности.

---

<sup>1</sup> Фара приводит пример факта наличия в тарелке определенного количества картофеля фри и указывает на то, что для познания этого факта не существует логических или физических препятствий, но при этом никому не придёт в голову считать количество картофеля фри на тарелке, а потому факт никогда не будет познан [1, p. 24].

### Литература

1. *Fara M.* Knowability and the Capacity to Know – Synthese, 2011, Vol. 173, № 1. P. 53-73.
2. *Brogaard B., Salerno J.* Fitch's Paradox of Knowability. – in: Stanford encyclopedia of philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/fitch-paradox/> (дата обращения: 2 февраля 2011 г.)
3. New Essays on the Knowability Paradox / Salerno, Joe (Editor), Australian National University and Saint Louis University 2009.
4. *Шрамко Я.В.* Парадокс познаваемости и кризис антиреализма /Под ред. Лебедева М.В., Черняка А.З.// Аналитическая философия. М., 2004

*Сведения об авторе: Котенко Глеб Андреевич, факультет философии НИУ ВШЭ, студент.*

# Философия языка и сознания

К.К. Мартынов

## ЗНАЧЕНИЕ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ У ДЖОНА СЁРЛА

*This paper explores the concept of meaning in the philosophy of mind as it was explained in contemporary analytic thinker John Searle's theory. Early stage of intellectual development of this author was closely related to such well known problems of the analytic philosophy of language as speech acts. Later Searle shifted his attention to the idea of meaning as the centre of his view on human's mind in general in his so called Chinese Room argument. Main thesis of the paper is that this shift was the inevitable consequence of general contradictions of standard theory of meaning itself.*

**Ключевые слова:** сознание, интенциональность, теория речевых актов

**Keywords:** mind, intentionality, speech acts theory

Джон Сёрл является автором наиболее масштабной и значительной интенционалистской концепции в аналитической философии. Начав интеллектуальную карьеру как теоретик речевых актов, Сёрл прошел в своем становлении несколько этапов, логическим итогом которых стала его паратрансценденталистская и феноменологическая концепция неустранимости субъективных переживаний сознания. Задачей настоящей статьи является анализ динамики некоторых аспектов этой эволюции философа, запущенной внутренними противоречиями стандартной теории значения, принятой в аналитической философии со времен Фреге. Именно эти противоречия, с нашей точки зрения, стали источником развития

интенционализма Сёрла и открыли целое направление современных исследований нередуцируемой субъективности сознания в рамках аналитической философии.

Отталкиваясь в своих ранних работах [9] от теории речевых актов Остина, Сёрл последовательно приходит к выводу о том, что язык – это форма деятельности, а сама деятельность может быть объяснена только в психологических терминах, т. е. в терминах намерений, желаний и убеждений человека. Безусловно, подобная позиция Сёрла представляется достаточно радикальной для аналитической традиции, исходными посылками которой были установка на то, что философские проблемы имеют лингвистический характер. Сам Сёрл утверждает на этот счет, что следует четко различать лингвистическую философию и философию языка. Первая является главным образом *методом*, в то время как вторая работает с языком как с *объектом* исследования. Соответственно, когда Сёрл апеллирует в рамках последней к философии сознания, он эксплицитно отказывается от лингвистической философии как единственного метода (в то же время в статье «*Границы феноменологии*» Сёрл утверждает, что данный метод является одним из ключевых в его работе, подчеркивая этим свое отличие от феноменологов).

При этом речь вовсе не идет о разрыве с традицией аналитической философии, ведь, в конечном счете, Сёрл начинал свою философскую карьеру как типичный представитель философии обыденного языка. Мы специально оговариваем этот момент для того, чтобы зафиксировать два пункта, важных для данной статьи. Во-первых, следует, очевидно, говорить, о многообразии форм аналитической философии, которые генетически связаны между собой, а также в основном разделяют единую проблематику. Во-вторых, настоящая статья апеллирует, главным образом, к аналитической философии сознания, и, таким образом, не может претендовать на анализ аналитической философии вообще. Тем не менее, представляется, что прояснение некоторых мотивов, приведших ряд аналитических философов к проблематике философии сознания, достаточно важен. Наша гипотеза здесь будет заключаться в том, что одной из причин такого внимания стала необходимость осмысления природы значения.

Концепция Сёрла в определенном отношении (об этом будет сказано ниже) развивается параллельно семантике Фреге и, таким образом имеет достаточно серьезное историческое и концептуальное основание в рамках аналитической философии. Это верно даже в том случае, если мы примем в качестве аксиомы тезис Майкла Даммита о том, что основным концептуальным жестом аналитической философии стал лингвистический поворот, который фактически отрицается Сёрлом. Программа глобального концептуального сведения философии к анализу языковых форм признается Сёрлом неудовлетворительной. С нашей точки зрения, концепция интенциональности Сёрла стала имманентным следствием развития аналитической философии языка, и в качестве таковой стала одним из центральных звеньев в развивающейся параллельно проблематике «сознание – тело».

#### *Общие основания концепции интенциональности Сёрла*

Ключевой идеей философии сознания Сёрла [8] является концепция *внутренней* (*intrinsic*) интенциональности. Интенциональность определяется Сёрлом как «свойство многих ментальных состояний и событий, при помощи которого они направлены на объекты или положения дел в мире». При этом интенциональное четко отличается от ментального вообще: существуют неосознанные интенциональные акты, а также сознательные неинтенциональные состояния. В первом случае это, например, убеждение в том, что, как пишет Сёрл, «мой дедушка всю свою жизнь прожил в США», которое никогда не формулировалось до этого и вообще не осознавалось, но присутствовало на бессознательном уровне. Во втором, речь идет, например, о неожиданном чувстве восторга, не имеющего направленности на какой-либо конкретный объект. Другими словами, «классы осознанных состояний и интенциональных ментальных состояний пересекаются, но не являются тождественными и не включают один в другой».

Здесь следует дать четкое определение понятию «внутренней интенциональности»<sup>19</sup>. Это определение понадобится нам в ходе дальнейшего анализа. Сёрл [2; 8] различает три вида интенциональности, из которых интенциональностью в собственном смысле слова является лишь первая: внутреннюю интенциональность, интенциональность «как если бы» и производную интенциональность. В качестве иллюстрации Сёрл предлагает рассмотреть три предложения:

1. Сейчас я испытываю жажду, действительно испытываю жажду, поскольку я за весь день ничего не пил.
2. Мой газон испытывает жажду, действительно испытывает жажду, поскольку в течение недели его не поливали.
3. По-французски «*j'ai grand soif*» означает «я испытываю сильную жажду».

Первое предложение употребляется для приписывания реального интенционального ментального состояния самому себе. В нем приписывается внутренняя интенциональность: «если подобное утверждение истинно, то действительно в объекте должно иметь место интенциональное состояние». Второе – вообще не приписывает какой-либо интенциональности: это всего лишь метафора. В нем имеет место «как если бы интенциональность». Система, которой она присуща, является как-если-бы-она-обладала-интенциональностью системой. В третьем предложении мы находим производную интенциональность: в нем французскому предложению буквально приписывается интенциональность, однако эта интенциональность не является внутренней, так как французское предложение построено лишь в качестве синтаксического объекта. Разумеется, в первом случае речь идет о некоторой реальной сущности – интенциональном состоянии. При этом главным аргументом Сёрла в пользу реального существования

---

<sup>19</sup> Сёрл поясняет, что он имеет в виду, когда употребляет термин «внутренний» (“*intrinsic*”): внутренним называется такое свойство некоего объекта, которое присуще ему независимо от любого наблюдателя. Пример, который он приводит, – свойство иметь массу.



внутренней интенциональности является, по сути, картезианское доказательство: ни один человек не может *в действительности* сомневаться в том, что ему в данный момент больно.

Важнейшей идеей Сёрла является параллелизм, который он усматривает между речевыми актами и интенциональными состояниями. В связи с постулированием этого параллелизма уже в [7] философ приходит к своим радикальным для аналитической традиции выводам относительно природы языка и сознания.

Интенциональность описывается Сёрлом как *репрезентация*. Эта функция интенциональности аналогична репрезентативной функции речевых актов. Сёрл выделяет четыре пункта, в которых выявляются параллели между речевыми актами и интенциональностью:

1. Как и в речевых актах, в интенциональных состояниях имеет место различие между пропозициональным содержанием и иллокутивной силой. Здесь пропозициональное содержание – это нейтральное высказывание, имеющее определенной значение (например, «он выйдет из комнаты»), а иллокутивная сила – это определенный способ употребления этого высказывания (например, можно предсказать, что он выйдет из комнаты; приказать, чтобы он вышел из комнаты и т. д.). По аналогии с приведенными нами примерами речевых актов можно представить себе соответствующие интенциональные состояния, репрезентативное содержание которых «он выйдет из комнаты», связано с определенным «психологическим модусом» (термин Сёрла): можно бояться, что он выйдет из комнаты; надеяться, что он выйдет из комнаты и т. д.

2. Как в теории речевых актов, у интенциональных состояний существует направление соответствия (*direction of fit*). Утверждения и описания, образующие утвердительный класс речевых актов, должны соответствовать миру, который они описывают, следовательно, они имеют направление соответствия от слова к миру (т. е. «слово» должно в данном случае соответствовать фактам «мира»). Напротив, команды и приказания, из которых состоит директивный класс речевых актов, служат целям изменения реального мира и, следовательно, имеют направление соответствия от мира к слову (т. е. факты «мира» должны

приводиться в соответствие директиве, выраженной в «слове»). То же самое можно сказать и про интенциональные состояния. Так, убеждения будут иметь направление соответствия от слова к миру, а желания – от мира к слову.

3. Третью связь между речевыми актами и интенциональными состояниями Сёрл усматривает в том, что при осуществлении каждого речевого акта с пропозициональным содержанием, мы выражаем определенное интенциональное состояние, причем последнее является условием искренности (*the condition of sincerity*) данного речевого акта. Нельзя сказать «Идет снег, но я в это не верю», «Я прошу вас бросить курить, однако я не хочу, чтобы вы бросили курить» и т. д.

4. Если в интенциональном состоянии и речевом акте существует направление соответствия, то между ними наблюдается параллелизм в условиях выполнимости (*conditions of satisfaction*). Например, мы можем говорить о выполненных или не выполненных обещаниях, истинных или ложных высказываниях или исполненных или неисполненных приказах. В каждом из этих случаев мы говорим о соответствии между актом выражения и реальностью в конкретном направлении соответствия, заданном иллюкутивной целью. Условия этого соответствия именуются Сёрлом «условиями выполнимости». Это понятие применимо и к интенциональным состояниям: «мое убеждение будет выполнено, если и только если вещи таковы, каково мое убеждение о них, мои желания будут выполнены, если и только если они исполнятся».

Свое употребление термина «репрезентация» Сёрл поясняет следующим образом:

Тезис, что убеждение является репрезентацией, просто означает, что оно обладает пропозициональным содержанием и некоторым психологическим модусом, что его пропозициональное содержание детерминирует множество условий выполнимости при определенных обстоятельствах, что его психологический модус детерминирует направление соответствия его пропозиционального содержания и что, наконец, все эти понятия — пропозиционального содержания, направления соответствия и т. п. — получают объяснение в теории речевых актов.

Вывод, который делает здесь Сёрл, заключается в том, что всякое интенциональное состояние с определенным направлением соответствия является репрезентацией своих условий выполнимости.

### **Почему сознание первично: доводы Сёрла**

Итак, Сёрл обнаруживает параллелизм между интенциональными состояниями и речевыми актами. Означает ли это, что он будет стремиться к лингвистическому обоснованию интенциональности? Сёрл отвечает на этот вопрос следующим образом: т. к. биологически сознание предшествует языку (мы можем обнаружить ментальные состояния у некоторых животных и маленьких детей), то неверно сводить интенциональность ментальных состояний к речевым актам. Параллелизм, который мы обнаружили, скорее свидетельствует об обратном: речевые акты суть производная форма первичной нелингвистической интенциональности. Другими словами, речевые акты можно объяснить в интенциональных терминах, в то время как интенциональность не может быть объяснена через язык. Следовательно, как не устает повторять Сёрл, «философия языка есть ветвь философии сознания».

С нашей точки зрения, последний тезис является крайне важным для всей аналитической философии. Фактически, он ставит под вопрос весь аналитический метод, который, как известно, есть метод преимущественной работы с языком. Сёрл же настаивает, что, для того, что всякая теория языка нуждается в прояснении статуса сознания и определении связи сознания и языка. И хотя А.Ф. Грязнов в предисловии к русскому переводу книги «Открывая сознания заново» указывает на то, что по Сёрлу «сама интенциональность может исследоваться только после исследования свойств языка», речь в данном случае идет о наличии более глубокой, чем язык, реальности, при изучении которой язык используется как техническое средство.

Критика А.Л. Блинова [1, с. 49], направленная против этого аргумента Сёрла, представляется нам вполне уместной. Действительно, далеко не очевидным остается тот факт, что историческая первичность внеязыковых форм репрезентации

должна сопровождаться их логической или концептуальной первичностью. Типичным контраргументом здесь может стать возражение, высказанное Д. Деннетом [4]: если сознание не связано фундаментальным образом со способностью к языку, то как именно мы можем зафиксировать различие сознания и не-сознания? Этот вопрос будет обсуждаться нами во второй главе исследования, здесь же мы попробуем реконструировать другие возможные аргументы в пользу позиции Сёрла.

Интуитивно наиболее сильным здесь представляется следующее соображение. При помощи концепции интенциональности Сёрлу удастся сконструировать весьма простую и в то же время мощную схему объяснения таких различных феноменов как значение, восприятие и действие. Установленный Сёрлом структурный параллелизм между этими тремя явлениями позволяет объяснить каждую из них в терминах теории интенциональных актов. Сёрл, таким образом, создает концепцию интенциональности, которая по своей масштабности весьма напоминает феноменологическую (что не раз подчеркивалось различными исследователями, см., например, [5]). Если данная объяснительная схема, предложенная Сёрлом, оказывается полезной, то это может стать достаточным аргументом в пользу принятия его идеи концептуальной первичности сознания. Действительно, невозможно, очевидно, объяснить восприятие в чисто лингвистических терминах, как невозможно утверждать и то, что теория действия является частью теории языка. Отсюда следует, что интенциональные ментальные структуры, лежащие в основе всех трех обсуждаемых феноменов, в действительности могут быть приняты в качестве фундаментальных.

### **Аргумент «китайской комнаты»**

Другим аргументом, подтверждающим концептуальную первичность сознания, может служить анализ известного мысленного эксперимента, предложенного Сёрлом [3], и ставшего своеобразной визитной карточкой философа. Речь идет о знаменитом эксперименте «китайской комнаты». В данном случае мы не будем воспроизводить полностью ход рассуждений Сёрла, поскольку он достаточно хорошо изучен в литературе.

Вспомним лишь, что с точки зрения Сёрла, человек, который научился оперировать некоторым языком лишь как набором формальных правил, радикально отличается от человека, который *понимает* данный язык. Речь в данном случае идет о том, что владеть языком – это значит не только употреблять его корректно, но и осознавать это употребление в качестве осмысленного, субъективно наделять соответствующие знаки конвенциональными значениями. Данный тезис выглядит весьма сильным, и здесь мы можем извлечь из него два следствия. Во-первых, если аргумент «китайской комнаты» справедлив, то это означает, что функционирование языка как семантической системы принципиально зависимо от наличия интуитивного концепта «понимания» или, в терминологии Сёрла, от наличия соответствующих интенциональных состояний, связанных с данным речевым актом. И наоборот, нет никаких явных свидетельств того, что такие интенциональные состояния как желания и намерения зависят от лингвистических актов. Во-вторых, данное рассуждение может стать одним из фундаментальных оснований критики теории значения как употребления. Об этом следует сказать чуть более подробно.

Здесь нам представляется важным зафиксировать один из многочисленных моментов в дискуссии между интенционализмом и данной концепцией. Колин МакГинн [6, р. 3] выделяет четыре пункта, которые предполагаются теорией значения как употребления, сформулированной Витгенштейном:

- (i) Использование знака для обозначения чего-либо не является атрибутом внутреннего состояния или процесса.
- (ii) Понимать знак – не значит интерпретировать его определенным способом.
- (iii) Использование знака в соответствии с правилом не основано на некоторых резонах.
- (iv) Понимать знак – значит владеть умением его использования.

Идея «китайской комнаты», очевидно, эксплицитно направлена против пунктов (i) и (iv). Основной пафос Сёрла состоит в данном случае в том, что даже если все внешние пра-

вила употребления языка (в примере – это китайский язык) будут выполнены, то это еще не будет автоматически приводить к установлению семантических отношений между знаком и значением. Или, как повторяет Сёрл, синтаксические правила употребления не предполагают адекватной семантики: существует отличие между корректным и осмысленным употреблением языковых форм.

### Анализ значения у Сёрла

Вернемся теперь к выяснению связи интенциональности и значения в концепции Сёрла. Итак, вооружившись достаточно сильной теорией интенциональных состояний, Сёрл продолжает развивать редукционизм, предложенный Грайсом: с его точки зрения, одним из главных преимуществ данной концепции является то, что она «погружает теорию значения и речевых актов в более широкую теорию сознания и действия» [8, p. 161].

Сёрл утверждает, что существует радикальное различие между ситуацией, в которой человек просто произносит некоторые звуки или рисует знаки, и ситуацией, в которой он совершает иллокутивный акт. В последнем случае, во-первых, звуки и знаки имеют некоторый смысл или значение (эти термины для Сёрла синонимичны), а во-вторых, имеется намерение придать им данный смысл.

Поэтому, как уже говорилось выше, основная проблема теории значения по Сёрлу в самом общем виде может быть сформулирована так: «как мы переходим от физики к семантике; то есть, как мы переходим, например, от звуков, исходящих из моего рта, к иллокутивному акту» [8, p. 99]. Принципиальная позиция Сёрла заключается в том, что ставить этот вопрос и отвечать на него нужно в терминах интенциональности. Проблема тогда сводится к тому, каким образом сознание может «навязывать интенциональность сущностям, не являющимся внутренне интенциональным, таким сущностям, как звуки или закорючки на бумаге, которые ведь <...> суть не более чем физические феномены в мире, как и любые другие физические феномены»? Или, если сформулировать тот же вопрос более лаконично: «Каким образом произнесение получает свою ин-

тенциональность?» [8, р. 27]. Как отмечает А.Л. Блинов, «ключ к проблеме подразумевания состоит в том, что, совершая речевой акт, сознание намеренно навязывает некоторой физической сущности (звукам или чернильным закорючкам) те же самые условия выполнимости, которые имеет выражаемое в данном речевом акте ментальное состояние» [1, с. 50].

Всякий речевой акт по Сёрлу имеет двойной уровень интенциональности. Первый уровень выражает некоторое интенциональное состояние (убеждение, желание и т. п.). Второй уровень – это уровень намерения, с которым совершается данный речевой акт. Именно последний уровень отвечает за перенос интенциональности на физические феномены.

Почему мы не говорим о значении ментальных состояний, но лишь о значении речевых актов, если оба эти феномена являются интенциональными на фундаментальном уровне? Значение, поясняет Сёрл, существует лишь там, где существует различие между интенциональным содержанием и формой его экстернализации, так что задаваться вопросом о значении – значит задаваться вопросом об экстернализованном интенциональном содержании некоторого ментального состояния.

Данная позиция Сёрла связана с его идеей контекстуальной природы значения.

### **Интерналистская теория референции Сёрла**

По словам Сёрла, основным вопросом философии языка всегда оставался вопрос о том, как язык соотносится с реальностью [8, р. 197]. Ответ, предлагаемый философом, заключается в следующем: «язык относится к реальности в силу того факта, что говорящие так относят его, осуществляя речевые акты». Сёрл вновь подчеркивает, что вопрос об отношении языка и реальности является лишь частью более фундаментального вопроса о том, как относятся сознание и реальность. «Лингвистическая референция является специальным случае интенциональной референции» [8, р. 198].

В этом контексте Сёрл постулирует свою дескриптивистскую теорию референции, которую в общем виде можно считать дальнейшим развитием семантики Фреге.

Как и Фреге, Сёрл считает, что референция осуществляется при помощи некоторого медиума, аналогичного *Sinn* у Фреге. В роли такого медиума у Сёрла выступает пропозициональное содержание интенционального состояния. Именно оно фиксирует условия выполнимости референции. Имена собственные, таким образом, трактуются как скрытые дескрипции. Контекстуальная модель значения позволяет создать здесь так называемую кластерную концепцию референции, где референция определяется не единичной определенной дескрипцией, но кластером пропозициональных содержаний некоторых ментальных состояний. Анализу кластерной модели посвящена классическая статья Сёрла [9].

Таким образом, концепция Сёрла может рассматриваться как прояснение и уточнение фрегеанского понятия *Sinn* в терминах интенциональных состояний. Как и в случае значения, понятие референции погружается Сёрлом в контекст более широкой теории интенциональности. В частности, как было показано выше, Сёрл использует идею пропозиционального содержания ментального состояния для анализа самореференциальных феноменов, таких как восприятие.

Сёрл отмечает [8, p.197], что его анализ расходится с идеями Фреге в том отношении, что он отрицает необходимость постулировать платоновскую «третью реальность», реальность абстрактных объектов, общезначимых суждений и истин. Разделять общее интенциональное содержание, с его точки зрения, можно и без подобной громоздкой онтологии [8, p.198].

Кроме того, Сёрл элиминирует фрегеанское представление об «абсолютном значении» вне его связи с сознанием индивида. Подобно Гуссерлю, Фреге делает акцент на непосредственном акте означивания как ключевом моменте в осуществлении референции. Если у Фреге значение – это публичный феномен, принципиально открытый intersубъективному схватыванию и в этом отношении противопоставленный представлению, то значение по Сёрлу – это экстернализированное содержание ментального состояния. Таким образом, концепция Сёрла отстаивает семантический интернализм, т. е. позицию, согласно которой референция осуществляется в си-



К.К. Мартынов. Значение как проблема философии сознания...

лу наличия некоторых внутренних ментальных состояний «в голове говорящего и реципиента» [8, р. 198].

### Литература

1. Блинков А.Л. Интенционализм и принцип рациональности языкового общения. М., 1995.
2. Сёрл Д. Открывая сознание заново. М., 2002.
3. Сёрл Д. Сознание, мозг и программы // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998.
4. Dennett D.C. Who's on First? Heterophenomenology Explained. // URL: <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/JCSarticle.pdf>2003 (дата обращения 20.03.2011)
5. Dreyfus H., Hall H. Husserl, Intentionality and Cognitive Science. MIT, 1982.
6. McGinn C. Mental Content. Oxford University Press, 1989.
7. Searle J. Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge University Press, 1979.
8. Searle J. Intentionality. Oxford University Press, 1982.
9. Searle J. Proper Names. Oxford University Press, 1959.

*Сведения об авторе: Мартынов Кирилл Константинович, к.ф.н., факультет философии НИУ ВШЭ, старший преподаватель.*

**Н.М. Гарнцева**  
**ЭВОЛЮЦИОНИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКА**  
**Д. ДЕННЕТА**

*The aim of this paper is to reconstruct D. Dennett's concept of language. The problem of language for Dennett is complex and multidimensional. He regards language as a phenomenon which came into being by means of natural selection. Dennett compares animal communication with human language, emphasizing important differences between these two phenomena. Particular attention is paid to highly controversial concept of memes which Dennett relies on trying to explain the functioning of culture and language.*

**Ключевые слова:** *неодарвинизм, язык, психика животных, мемы*

**Keywords:** *Neo-Darwinism, language, animal mind, memes*

Дэниел Деннет – разносторонний мыслитель, который в своих произведениях сочетает нетривиальные метафизические идеи с глубокими познаниями в когнитивной науке и эволюционной биологии. Область его научных интересов весьма обширна: от изучения искусственного интеллекта до критики религии, от исследования психики животных до осмысления соотношения сознания и мозга у человека. Одной из центральных проблем, неизменно приковывающих внимание Деннета, является проблема языка. Есть смысл проследить, каким образом и с каких позиций Деннет интерпретировал язык в разные периоды своего творчества. Поскольку понимание Деннетом специфики полноценного языка отчасти базируется на сравнении языка людей и коммуникации между животными, нужно первым делом рассмотреть данное сравнение.

Неоспоримым научным достоинством Деннета следует признать тот факт, что он не просто обобщал результаты исследований, полученные этологами и антропологами до него, но и

сам принимал активное участие в полевых наблюдениях. В июне 1983 года неутомимый ученый отправился в Кению вместе с известными приматологами Робертом Сифардом и Дороти Чини для того, чтобы исследовать вокальную коммуникацию марьшшек-верветок. По материалам этой экспедиции он написал статью «Из кресла в поле» (1988) и ряд других работ. При анализе поведения верветок Деннет смог на практике использовать свою широко известную интенциональную установку. Эта установка позволяла, в частности, предсказывать поведение животных посредством отношения к ним как к рациональным агентам, имеющим убеждения и желания, и оценивать их поведение через стремление к реализации этих желаний. При этом сами убеждения и желания наделялись онтологически нейтральным статусом. Многие этологи высоко оценили эвристический потенциал интенциональной установки Деннета и стали применять ее в ходе своих экспериментов, результаты которых позволили лучше описать механизмы, лежащие в основе коммуникации между животными. Спустя годы, характеризуя вклад в этологию, внесенный Деннетом, Р. Сифард и Д. Чини писали: «В значительной степени благодаря работе Деннета мы можем в конечном итоге достичь лучшего понимания наиболее фундаментальных различий между коммуникацией животных и человеческим языком и между когнитивными способностями животных и человека» [14, p. 123].

Есть смысл выяснить, почему Деннет выбрал объектом своего исследования именно марьшшек, а не шимпанзе, которые являются ближайшими генетическими родственниками человека. Ученый объяснил это тем, что полное тревог существование миниатюрных верветок, на которых охотятся многие хищники, довольно сильно напоминает беспокойное существование древних людей на заре формирования языка и культуры. Жизнь верветок постоянно находится под угрозой, и, как кажется, именно поэтому они столь остро нуждаются в развитии коммуникативных навыков. Крупные же приматы, например, шимпанзе, которые могут за себя постоять, более спокойны и имеют другие потребности. Вербеткам свойственно наличие трех различных сигналов, служащих для оповещения стаи о приближении хищников. Один сигнал преду-

преждает о приближении змеи, другой – леопарда, третий – орла. Каждый раз, заслышав сигнал тревоги, все члены стаи предпринимают необходимые меры, чтобы обезопасить себя. Отправляясь в экспедицию, Деннет хотел получить ответ на следующий вопрос: являются ли эти сигналы тревоги верветок всего лишь инстинктивными выкриками, подобными тревожным крикам птиц, или же это более сложный феномен, могущий быть названным протоязыком. Наблюдая за верветками день за днем, американский философ пришел к выводу, что они живут в достаточно развитом социуме и безошибочно распознают родственные связи, в которых находятся друг с другом члены их стаи. Однако, по его мнению, протоязыка у этих марышек все-таки нет, поскольку он им попросту не нужен. Уклад их жизни крайне незамысловат, все свое время они проводят на виду друг у друга и находятся в курсе всех событий, происходящих с членами их стаи. Случаи, когда им остро необходима коммуникация, связаны только с угрозой, исходящей от хищников, а в остальном им практически нечего друг другу сообщить. Эволюция происходит таким образом, что минует напрасных усилий, поэтому она снабдила марышек именно такими способами коммуникации, которые в точности отвечали их нехитрым нуждам. Попусту тратят время те ученые, которые пытаются провести аналогию между вокализациями верветок и словами человеческого языка. Деннет завершает свою статью размышлениями над знаменитым афоризмом Витгенштейна: «Если бы лев мог говорить, мы не смогли бы его понять». Деннет же не согласен с этим: «Если бы обезьяна могла говорить, т. е. действительно владеть языком, мы смогли бы прекрасно понять ее потому что, если бы обезьяна могла говорить, ее образу жизни надлежало бы быть в гораздо большей степени похожим на наш, чем он похож ныне» [8, p. 306].

Упомянутые выше Сифард и Чини считали, что применение интенциональной установки Деннетом при изучении психики животных выгодно отличало его подход от подходов других ученых. Ведь большая часть исследований 70-х – 80-х годов XX века, посвященных так называемому «языку приматов», была сосредоточена вокруг возможности овладения че-

ловекообразными обезьянами синтаксиса. Причем тезис о присущности приматам определенных семантических навыков мало кем ставился под сомнение. А вопрос, способны ли человекообразные обезьяны правильно комбинировать слова, оставался дискуссионным, хотя многие специалисты были склонны дать отрицательный ответ на этот вопрос и называть синтаксис отличительной чертой только человеческого языка. Как утверждают Сифард и Чини: «По контрасту с этой позицией, аргумент Деннета предполагал, что коммуникация животного может быть сложной, семантической и, наверное, даже синтаксической и все же не соответствовать стандартам языка на совершенно других основаниях. Вместо того, чтобы спрашивать «Может ли человекообразная обезьяна составить предложение?», мы должны взамен этого спросить, может ли какое-нибудь животное распознать ментальное состояние своего компаньона и воздействие своей коммуникации на него» [14, pp. 126-127]. Сам Деннет отрицательно отвечает на поставленный вопрос, ибо, по его мнению, животные, имея доступ к собственным ментальным состояниям, лишены его применительно к ментальным состояниям других животных.

С течением времени тенденция противопоставлять психику животных человеческому сознанию у Деннета только усилилась. В статье «Сознание животных: что имеет значение и почему» (1995) Деннет, известный как неугомонный критик картезианского дуализма, неожиданно выступает в поддержку Декарта. Он старается защитить французского мыслителя от наветов ретивых философов – борцов за права животных, видящих в Декарте бессердечного анатома и педанта, безразличного к страданиям живых существ. В попытке реабилитировать Декарта, названного им честным ученым, Деннет отмечает: механистическое объяснение поведения не обладающих душой животных не предполагает того, что с ними можно плохо обращаться. Хулители Декарта обычно некритически полагаются на сознательно преувеличиваемый ими авторитет Мишеля Монтеня, которого Деннет, не стесняясь в выражениях, называет «легковерным и отличающимся поразительным невежеством романтиком, жаждущим принять за чистую монету самые невообразимые сказки о разуме животных и со-

вершенно незаинтересованным в том, чтобы выяснить, как это хотел сделать Декарт, каким образом животные функционируют в действительности» [9, p. 338].

Современные последователи Монтеня зачастую «наступают на те же грабли» и смешивают эмпирические наблюдения над психикой животных с романтическими выдумками, основанными на интуитивных «прозрениях» и не подтверждаемыми научно обоснованными фактами. Будучи исследователем искусственного интеллекта Деннет долгое время работал над созданием человекообразного робота по имени Кога, который был запрограммирован на подражание движениям человека. Когда механические глаза Кога следовали за перемещениями руки Деннета, последний испытывал ощущение, будто этот робот обладает сознанием. Точно так же и животные очаровывают многих людей своим осмысленным поведением. Однако, по мнению Деннета, такие романтически настроенные люди невольно проецируют представления о собственной ментальной жизни на психику своих питомцев, делая ее более сложной, чем она есть на самом деле.

Не впечатлили Деннета и громкие заявления некоторых приматологов о том, что им удалось научить своих одомашненных шимпанзе и бонобо использовать языки, аналогичные человеческим, так называемые языки-посредники, т. е. язык жестов, язык лексиграмм «йеркиш» и т. п. Философ проявляет разумную осторожность, следуя примеру Дэвида Премака, который, несмотря на собственные успехи в обучении шимпанзе символическому языку-посреднику (например, шимпанзе Сара овладела 120 символами), был вынужден признать, что его подопечные так и не смогли приобрести языковые навыки, даже отдаленно сопоставимые со способностью нормального ребенка к освоению языка [6]. Вместе с тем сам Премак пришел к выводу о том, что усвоение обезьянами языка-посредника содействовало очевидному развитию их когнитивных способностей. Деннет рассматривал этот вывод как дополнительный довод в пользу собственной оценки фундаментальной роли языка в развитии человеческого интеллекта: поскольку овладение «языковыми» навыками преобразует психику приматов, то в эволюции человечества изобретение

языка с еще большим правом следует признать событием судьбоносной значимости. Не без пафоса Деннет заявлял: «В истории создания сознания нет этапа более возвышенного, более бурного, более значительного, чем изобретение языка. Когда биологический вид *Homo Sapiens* овладел этим изобретением, он совершил рывок, благодаря которому намного обошел других животных в способности предвидеть и размышлять. Что верно для всего вида, то верно и для отдельного индивида. В жизни индивида нет шага, открывающего больше возможностей, нежели «научение» языку» [1, с. 153].

Для того чтобы наглядно продемонстрировать, какие эволюционные преимущества дает язык людям, в книгах «Опасная идея Дарвина» (1995) и «Виды психики» (1997) Деннет строит абстрактную схему, названную им Башней порождения и проверки (*Tower of Generate-and-Test*). На первую ступень философ ставит так называемых «дарвиновских существ», которым свойственны лишь заложенные на генетическом уровне реакции на среду обитания. Создания такого рода не способны адаптироваться к меняющимся условиям, что зачастую оборачивается для них гибелью. Более высокую ступень занимают «скиннеровские существа», обладающие способностью накапливать опыт посредством проб и ошибок и реагировать на изменения внешнего мира. Однако они не могут предвидеть будущее, в результате чего подчас даже первые «пробы» приводят их к фатальному исходу. Занимающие третью ступень Башни «попперианские существа» ещё более пластичны. Им уже не нужно совершать некое действие для того, чтобы узнать, чем оно обернется, – достаточно представить его в уме и сделать необходимые выводы. Таким образом, эти создания, по меткому выражению К. Поппера, позволяют «их гипотезам умирать вместо них самих» [Цит. по: 7, р. 375]. Стоит отметить, что к «попперианским существам» Деннет относил не только людей и обезьян, но и большинство млекопитающих, птиц, рептилий и даже рыб. На вершине своей абстрактной башни Деннет оставил лишь людей и назвал их – в честь британского психолога Р. Грегори – «грегорианскими существами». Их отличает от существ, находящихся на более низких ступенях развития, в первую очередь обладание полноценным языком.

Оно дает им фантастическое эволюционное преимущество перед другими видами. Благодаря языку люди оказались способны оперировать «инструментами ума» (это – термин Р. Грегори): словами, понятиями, идеями, метафорами, правилами и т. п. «Грегорианские существа», находящиеся в общении между собой, получили возможность учиться не только на собственных ошибках, но и на ошибках всех других людей. По мнению Деннета, бессмысленно искать различия между интеллектуальными способностями людей и приматов, сравнивая анатомическое строение их мозгов. Ведь мозги людей соединены друг с другом в сложнейшую когнитивную систему благодаря языку и одному из самых совершенных «инструментов ума» – науке. «Я не делаю, – поясняет Деннет, – безрассудного заявления, будто все наши мозги благодаря языку связываются вместе в один гигантский ум, размышляющий над своими транснациональными мыслями, а считаю, что каждый индивидуальный человеческий мозг, благодаря коммуникативным связям, получает выгоду от когнитивных трудов других тем способом, который наделяет его беспрецедентными способностями» [7, р. 381].

С появлением языка человеческое мышление настолько усовершенствовалось, что человек смог создавать, по выражению Дарвина, «длинные поезда мысли» [2, р. 240] и делать долгосрочные прогнозы на будущее, обеспечивая тем самым большую безопасность своей жизни. Деннет сравнивает появление языка с изобретением высокоскоростной фотографии, которое позволило ученым скрупулезно исследовать быстрые процессы мгновение за мгновением. Схожим образом язык дал человеку возможность проникать в суть вещей и событий, опираясь не на непосредственный опыт, а на их моделирование с использованием вербальных суррогатов, позволяющих в любое время решать те или иные познавательные задачи.

Деннет – последовательный сциентист. Он уверен в том, что человечество будет неуклонно двигаться вперед по пути все более глубокого и разностороннего понимания мира. С каждым новым поколением будет оставаться все меньше неразгаданных загадок. Именно поэтому Деннет не приемлет позицию крупного лингвиста Ноама Хомского, для которого происхождение



языка не что иное, как тайна. По словам Деннета, Хомский считает язык не результатом адаптации, а малопонятным феноменом, внезапно возникшим как побочный продукт увеличения массы человеческого мозга. Это мнение идет вразрез с убеждениями самого Деннета. Ведь он признает язык результатом адаптации, – таким же, как и крыло птицы. Язык возник не внезапно, а постепенно – под давлением естественного отбора. По справедливому замечанию исследователя философии Деннета Дэвида Томсона, характерной чертой подхода американского философа к проблеме эволюции является градуализм, в основе которого лежит допущение постепенности эволюции. «Учение о структуре языка, – как поясняет мысль Деннета Томсон, – требующее, чтобы вся структура возникла одним махом, должно быть по этой причине отвергнуто» [15, р. 65]. Градуализм присущ и взглядам самого Дарвина, который в работе «Происхождение человека и половой отбор» писал: «Формирование различных языков и разных видов и доказательства того, что и те и другие развивались благодаря постепенному процессу, на удивление идентичны» [2, р. 241].

Отмежевываясь от установок Хомского, Деннет примыкает к позиции известного лингвиста С. Пинкера. Ему весьма импонируют слова Пинкера о том, что «язык ничем не отличается от других сложных способностей – таких, как эхолокация и стереоскопическое зрение; и объяснить происхождение таких способностей можно единственным способом – через теорию естественного отбора» (Цит. по: [7, р. 391]).

В книге «Свобода эволюционирует» (2003) [10] Деннет рассматривает язык в его связи с культурой и задается вопросом, какая из этих сложнейших систем древнее. По его мнению, полноценный язык мог появиться только в такой среде, где существовали некие традиции, нормы, фиксированные социальные роли и, следовательно, та или иная протокультура должна была сформироваться первой.

Впрочем, формирование протокультуры далеко не всегда гарантирует возникновения языка. Обращаясь к миру животных, Деннет указывает на то, что в сообществах высших приматов присутствуют как взаимное признание социальных ролей, так и различные виды практической деятельности, пере-

даваемые не генетически, а через основанное на подражании старшим обучение. Примерами таких протокультурных традиций служат различные способы добычи еды и питья: «технологии» раскалывания орехов, выуживания термитов из термитника с помощью специально подготовленных веточек, а также извлечение воды из труднодоступных источников. Однако, даже находясь в некоей социальной общности и обладая зачатками культуры, приматы, по убеждению Деннета, так и не научились говорить. А без этого умения культурная передача осуществляется лишь в крайне ограниченном и упрощенном виде.

Как и большинство современных ученых, Деннет – сторонник теории моногенеза человеческого языка. Согласно его воззрениям, язык возник только однажды в какой-то единой группе, которая затем раскололась на подгруппы, что, в свою очередь, инициировало процесс возникновения различных языков. С тех пор языки и составляющие их слова изменялись, усложнялись или упрощались, а иной раз и вовсе исчезали без следа. Анализируя подобные процессы, легендарный предшественник Деннета Дарвин писал: «Выживание или сохранение некоторых оказавшихся в борьбе за существование предпочтительными слов и есть естественный отбор» [2, р. 242]. Деннет также связывает эволюцию слов с борьбой за существование. Он утверждает: «Слова состязаются за время в эфире и печатные полосы во многих средствах массовой информации, при этом одни слова становятся устаревшими и выпадают из словесного пула (*word pool*), тогда как другие слова внезапно появляются и процветают» [11, р. 342].

В своем стремлении сделать принцип естественного отбора применимым не только к природной, но и к социальной сфере Деннет заходит настолько далеко, что предлагает выделять в культуре некие структурные единицы, или мемы, интерпретируемые им как аналоги генов. Эту идею Деннет заимствовал у Ричарда Доукинса, видного британского неodarвиниста, не без оснований названного в журнале «Дискавер» «ротвейлером Дарвина» [13]. Доукинс заставил говорить о себе после выхода в свет в 1976 году книги «Эгоистичный ген», в которой он высказал напугавшую многих обывателей идею о

том, что эгоистичные гены используют тела людей для своих корыстных целей, пытаясь воспроизвести максимально возможное число копий самих себя. Ту же цель преследуют и мемы – элементы культуры, передающиеся от индивида к индивиду благодаря имитации. Деннет увидел в идее мема большой эвристический потенциал и, начиная с 1990 года [4], стал активно использовать эту идею в своих философских изысканиях. В последующие два десятилетия его приверженность теории мемов вызвала шквал ожесточенной критики. Многие из критиков не могли взять в толк, почему Деннет, зарекомендовавший себя как серьезный ученый, дал волю воображению и увлеченно рассуждал о сущностях, само существование которых весьма сомнительно. Пожалуй, стоит согласиться, что «меметический» компонент в целом стройной и соответствующей строгим критериям научности философской системы Деннета выглядит довольно экстравагантно. Но, несмотря на непрекращающиеся нападки на теорию мемов, верность, выказываемая американским философом данной теории, не может не вызывать уважение. Деннет дает следующее определение мемов: «Мемы – это своего рода сложные идеи, принимающие форму отдельных, запоминающихся единиц» [5, p. 201]. Мемы окружают человека повсюду. Это – мелодии, кулинарные рецепты, стиль одежды, произведения литературы и изобразительного искусства, научные понятия и теории, мифы, анекдоты, игры, обычаи, технологии и многое другое. Особую роль в передаче мемов от субъекта к субъекту играл и продолжает играть язык. «Человеческий язык, – пишет Деннет, – сперва устный, а затем (с весьма недавних пор) и письменный, несомненно, представляет собой главное средство культурной передачи и творит инфосферу, в которой происходит культурная эволюция. Речь и слушание, письмо и чтение – все это основополагающие технологии передачи и репликации, чрезвычайно похожие на технологии ДНК и РНК в биосфере» [7, p. 347]. По мнению Деннета, те, кто не допускает существование мемов, с таким же успехом могут усомниться в существовании генов. Американский философ заимствует определение генов у влиятельного эволюционного биолога Джорджа Вильямса, заявлявшего, что гены – «<...> это ин-

формация, переносимая нуклеотидными последовательностями, а не нуклеотидные последовательности сами по себе» [12]. Точно так же и мемы, согласно воззрениям Деннета, – это прежде всего информация, а не их материальный носитель. Поэтому не достигают своей цели те критики теории мемов, которые ставят под сомнение существование мемов на том основании, что они нематериальны. Для Деннета мемы более важны, нежели гены, поскольку их вклад в формирование человеческого фенотипа намного превышает вклад генов. Ведь мемы очевидным образом раздвинули возможности человеческого мозга, существенно увеличив его объем и улучшив тем самым условия для собственной репликации. Впрочем, Деннет выделяет не только полезные мемы-мутуалисты, которые составляют большинство, но и вредоносные мемы, являющиеся паразитами ума и причиняющие вред людям (такие, например, как наркомания и ксенофобия). Однако Деннет не настроен драматизировать ситуацию, ибо полезность мема напрямую связана с его жизнеспособностью, а мем, вредящий своему хозяину, скорее всего не переживет его. Рассуждая о словах человеческого языка, Деннет относит их к мемам-мутуалистам, коль скоро полезность большинства слов (за исключением, например, слов-паразитов) не вызывает сомнений.

Отмечу один примечательный факт: к подобным выводам пришел не только Деннет, использующий теорию мемов, но и обходящийся без нее нейробиолог и антрополог из Калифорнийского университета Терренс Дикон. В напумевшей книге «Символический вид: коэволюция языка и мозга» [3], опубликованной в 1997 году, он задается вопросом, почему человеческий мозг является таким большим, ведь мозг человека, обладающего определенным ростом и весом, в три раза больше, чем мозг примата с аналогичными телесными характеристиками. Подобно Деннету, Дикон считает, что темпы эволюции языка значительно превышают темпы биологической эволюции. Для Дикона это «скоростное» различие выступает убедительным аргументом в пользу первичности эволюции языка. Стало быть, мозг приспособился к языку, а не язык – к мозгу, как могло бы показаться на первый взгляд. Дикон допускает возможность представить себе язык как паразит,

оккупировавший мозг, но оговаривается, что это не вредный паразит, а скорее полезный симбионт, вроде симбионтов, живущих в кишечнике человека. Дикон объясняет: ввиду необходимости вмещать слова, обрабатывать их и оперировать большим количеством слов размер мозга стал столь значительным. Итак, человеческий мозг и язык взаимно влияют друг на друга и находятся в коэволюции. Люди нуждаются в языке, чтобы процветать и развиваться, а язык нуждается в людях для того же самого.

Возвращаясь к Деннету, хотелось бы подчеркнуть, что его по праву можно охарактеризовать как одного из наиболее убежденных неодарвинистов нашего времени. В своих построениях он исходит из дарвиновского учения об эволюции путем естественного отбора и развивает на его основании поистине универсальную теорию, применимую ко многим научным и философским сферам. О чем бы ни шла речь – о происхождении языка и сознания, социальных и культурных норм, религиозных и нравственных устоев – все это, с точки зрения Деннета, допустимо объяснить благодаря обращению к эволюционному учению. Некоторые представления Деннета естественно вызывают ряд вопросов: например, не преувеличивает ли он роль мемов в культуре, не слишком ли резко он противопоставляет психику животных и человеческое сознание, отрицая способность животных к полноценному языку, и т. п. Однако вряд ли кто-то будет оспаривать серьезный вклад, внесенный Деннетом в осмысление проблемы человеческого языка. Действительно, роль языка в формировании человеческого фенотипа уникальна, и именно благодаря языку человек приобрел то, что осталось бы для него недоступным, не будь у него такого незаменимого «инструмента ума».

## Литература

1. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004.
2. Darwin C. The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex / Ed. by J. A. Secord. // Darwin C. Evolutionary Writings. NY, 2008, pp. 231-333.

3. *Deacon T.W.* The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain. NY; London, 1997.
4. *Dennett D.C.* Memes and the Exploitation of Imagination // *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1990, Vol. 48, pp. 127-135.
5. *Dennett D.C.* Consciousness Explained. Boston, 1991.
6. *Dennett D.C.* Verbal Language as a Communicative System. AICA conference 1992. URL: // <http://cogprints.org/188/1/verblang.html> (дата обращения 05.03.2011)
7. *Dennett D.C.* Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. London, 1996 (repr.)
8. *Dennett D.C.* Out of the Armchair and into the Field // *Dennett D.C.* Brainchildren: Essays on Designing Minds. Cambridge MA, 1998, pp. 289-306.
9. *Dennett D.C.* Animal Consciousness: What Matters and Why // *Dennett D.C.* Brainchildren: Essays on Designing Minds. Cambridge MA, 1998, pp. 337-350.
10. *Dennett D.C.* Freedom Evolves. NY, 2003.
11. *Dennett D.C.* The New Replicators // *Dennett D.C.* Dennett Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. NY, 2007 (repr.), pp. 341-357.
12. *Dennett D.C.* The Cultural Evolution of Words and Other Thinking Tools // *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 2009, Vol. 74, pp. 435-441. // URL: <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/coldspring.pdf> (дата обращения 05.03.2011)
13. *Hall S.S.* Darwin's Rottweiler // *Discover magazine*, September 2005 Issue. // URL: <http://discovermagazine.com/2005/sep/darwins-rottweiler> (дата обращения 05.03.2011)
14. *Seyfarth R.M., Cheney D.L.* Dennett's Contribution to Research on the Animal Mind / Ed. by A. Brook and D. Ross // *Daniel Dennett*. NY, 2002, pp. 117-139.
15. *Thompson D.L.* Daniel Dennett. London, 2009.

*Сведения об авторе: Гарнцева Наталия Михайловна, к.ф.н., факультет философии НИУ-ВШЭ, преподаватель.*

**В.В. Болатаев**  
**К ВОПРОСУ О СКРЫТОМ ГОМУНКУЛУСЕ В**  
**СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ НА**  
**ПРИМЕРЕ ПРОБЛЕМЫ АКРАЗИИ У Д. ДЕННЕТА**

*The homunculus argument accounts for a phenomenon in terms of the very phenomenon that it is supposed to explain. Daniel Dennett called, that eventually we can replace it with a machine in place of a self. This view is called homuncular functionalism. Is the functionalist theory of akrasia homunculus theory? Is it possible to deduce homunculus argument from «bad faith»?*

**Ключевые слова:** аргумент гомункулуса, акразия, интерпретивизм, Д. Деннет, самообман

**Keywords:** homunculus argument, akrasia, interpretivism, D. Dennett, self-deception

Аргументом гомункула обычно называют такую критику объяснения феномена сознания, которое описывается в терминах самого феномена, который он должен бы объяснять [8, с. 21], и представленный в работах Д. Деннета и Дж. Сёрла.

Задача данной статьи показать, что аргумент, сформулированный в 70-ые годы в свете обсуждения *mind-body problem* между функционалистами и эмерджентными материалистами [9, с. 244] на фоне критики картезианства носит характер не только относящийся к проблемам когнитивной сферы, но и, преимущественно к теории деятельности.

Последовательный анализ традиционных взглядов, ориентированных на интенциональный анализ поведения, сложившийся в современной философии сознания позволяет показать общую трудность построения теории личности, избегающей гомункулуса, а именно, по меткому замечанию Марголиса такой, что «с принятием некоторого множества публичностных компонентов молярных личностей, которые в

качестве компонентов таких систем служат для объяснения молярных феноменов» [9, с. 250], т. е. требования изначально не приписывать субличностным описаниям метаязыка свойств феноменального языка: это смешение и порождает теорию гомункула, неявно присутствующую. Действительно ли содержится теория гомункулуса в работах такого видного критика дуализма, как Деннет?

Общеизвестным является аргумент Деннета о «глупых гомункулусах»:

Фактически в исследованиях, касающихся ИИ, постоянно идет речь о гомункулусах, что почти всегда помогает прояснить дело. В системе ИИ гомункулусы разговаривают друг с другом, перехватывают друг у друга функцию контроля, предпринимают действия по собственной инициативе, вступают друг с другом в сепаратные договоры, наблюдают друг за другом и даже убивают... Гомункулусы играют роль привидений только в том случае, если они целиком дублируют те способности, для объяснения которых они вводятся <...> Если удастся создать команду или комитет относительно невежественных гомункулусов и, таким образом, воспроизвести интеллектуальное поведение целого, то это уже шаг вперед. Блок-схема программы обычно является организационной схемой некоторого комитета гомункулусов (исследователей, библиотекарей, бухгалтеров, администраторов); каждый блок этой схемы характеризует некоторого гомункулуса, предписывая ему определенную функцию без указания на то, каким образом она должна выполняться. Если мы потом внимательнее рассмотрим отдельные блоки, то увидим, что функция каждого из них выполняется путем подразделения блока при посредстве другой блок-схемы на ещё более мелкие глупые гомункулусы. В конечно счете этот процесс вложения одних блоков в другие приводит нас к столь глупым гомункулусам (все, что они должны делать, – это запоминать, ответить ли им «да» или «нет», когда их спросят), что их можно, как говорят, «заменить машиной» Мы изгоняем сообразительных гомункулусов из нашей схемы, организуя армии подобного рода идиотов для выполнения данной работы [7, с. 124].

Иными словами, реле не может мыслить, даже если реле установлено в китайской комнате.



Д.И. Дубровский [4, с. 105], вслед за Марголисом занимал позицию критики через указание на невозможность такой радикальной редукции интенционального к неинтенциональному, (гомункулусы приближаются к неинтенциональному асимптоматически, причем процедура редукции не описывается в данной модели). В противном случае, если гомункулусы недостаточно «глупы», мы имеем дело лишь с задачей анализа компонент в терминах интенциональных состояний и процессов.

На наш взгляд, обращение к проблеме описания самообмана в интерпретивизме позволит качественно расширить подобного рода аргументацию. Отмеченная ещё Аристотелем акразия показывает трудности описания в интенциональных терминах деятельности субъекта, которая будет в интерпретивизме решаться дальнейшими дистинкциями интенций или проведения границ между разными уровнями доступной информации (в духе винеровской метафоры психоанализа как процедуры ремонта ЭВМ). По существу, каждый аспект современных дискуссий о самообмане имеет значение дефиниций - однако в общем сводится к проблеме содержания воли (*maintenance of a belief*) перед лицом строгих свидетельств, противоположных мотиваций, желаний или эмоций [11].

Традиционное моделирование самообмана выглядит как перенос межличностного обмана, где А передает В веру в пропозицию  $p$ , когда знает или верит, что  $\neg p$ . Используя терминологический аппарат Мейла [10, с. 95; 5, с. 140] мы можем приписать подобного рода высказываниям «статистический» характер, т. е. вопрос будет касаться лишь теоремы о непротиворечивости.

Неклассический подход ставит вопрос в «динамике»: Как может субъект обманывать себя, понимая, что такая стратегия неэффективна? Иррациональность действий детерминирована различными уровнями в доступе к информации. Так, например, лудоман будет делать ставку на одно и то же число, скажем, на свой день рождения или годовщину свадьбы исходя из неявных посылок, как-то вера народной психологии в ментально-физический детерминизм (см., например, [6, с. 220]) или, например, в вульгарное применение теории математических вероятностей. Вера  $a$  будет отсылать к неявному знанию  $b$ .

Интерпретивизм в духе Давидсона предлагает психологическое разделение для решения динамического парадокса, а именно утверждения существования границы между конфликтующими интенциями. Можно верить, что  $p$  и верить  $\neg p$ , при этом не будет необходимо, что  $p \ \& \ \neg p$ .

Деннет решает проблему путем обращения к эссенциалистским по сути стратегиям различения модальностей на *de re* и *de dicto*. Предположим, я хочу купить лодку, и я прихожу в магазин уже с готовым списком желаемых свойств  $A, B, C, F$  и при этом мой список финитен. Продавец готов предложить мне такую лодку, которая максимально полно удовлетворяет требованиям списка, и мы уже близки к факту завершения сделки. Однако цвет лодки не прописан в моем списке, и продавец предлагает опциональные варианты. Наконец, мы заключаем сделку. По Деннету, мы имели сначала дело с событием выбора лодки исходя из критерия списка свойств – *de dicto*, но при этом имелась более значительная невербальная вера, а именно желание купить лодку (собственно *de re*). Точка выбора (непосредственного завершения сделки), по Деннету, носит не алгоритмический, а скорее эвристический характер. Моё желание купить лодку носит невербальный характер, в отличие от вербальных мнений (*opinion*), которые могут проявляться, как, например, мысли «про себя» о цвете желаемой лодки [7, с. 302].

Аналогично, в «Видах психики» Деннет со свойственной ему интеллектуальной элегантностью пытается решить и проблему шизофрениальной диссоциации:

Когда с маленькими детьми обращаются жестоко, они обычно прибегают к отчаянной, но эффективной стратегии: они «уходят». Каким-то образом они заставляют себя поверить, что страдают от боли не они. По-видимому, существуют две основные разновидности диссоциации: когда дети просто отрицают, что боль принадлежит им, и наблюдают ее со стороны, и когда они, по крайней мере на мгновение, переживают что-то вроде расщепления на несколько личностей (эту боль переживаю не «я», а «он»). Согласно моей не совсем несерьезной гипотезе на этот счет различие между этими двумя типами детей заключается в неявном принятии следующей философской доктрины: каждое переживание

должно быть переживанием какого-нибудь субъекта. Дети, не принимающие этого принципа, не видят ничего плохого в том, чтобы просто отвергнуть принадлежность им боли, оставив ее блуждать без субъекта, когда она не причиняет страданий никому конкретно. Те же из них, кто принимают этот принцип, должны изобрести кого-то другого в качестве субъекта боли – «кого угодно кроме меня!» [3, с. 160].

Существующее простое решение проблемы, путем различением вер «о мире» и вер о моих верах, может показаться перспективным. Действительно, оно допускает рациональность поведения акратика и при этом, мы имеем дело с холизмом субъекта [1, с. 80].

(1) А верит, что *p*.

(2) А верит, что А верит, что *p*.

В действительности, на наш взгляд, оперирование «низкоуровневыми» верами оказывается недостаточным. Ещё Фодор отмечал характерный регресс в подобного рода анализе в виде аргумента *ad infinitum*.

(3) А верит, что А верит, что А верит, что *p*.

(4)....

Скепсис к подобного рода аргументам с необходимостью приводит нас к проблеме наличия гомункулярного уровня в анализе интенциональных состояний в интерпретивизме Деннета. Действительно, когда мы говорим о CS, будет совершенно справедливо отрицать наличие способности сознания у машин и приписывать информационное содержание результатам работы машин чисто эвристически. Но аргумент «глупых гомункулусов» не может нас убедить в том, что людей нельзя полностью анализировать гомункулярным способом. В случаях акразии мы имеем дело либо с регрессивными способами описания «низкоуровневых вер», либо с приписыванием субъекту действия более «умных» гомункулусов. На аналогичные размышления наталкивает и более поздний анализ Деннетом процедуры диссоциации. В свою очередь, это может привести к интересным метафилософским наблюдениям о латентном «картезианском театре» в современной аналитической философии.

Переводя разговор о лингвистической интенциональности, следует вспомнить и старый аргумент, согласно которому, хотя мы и можем, как уверяет нас Деннет в какой-то момент перестать интерпретировать нечто как интенциональную систему, мы не можем устранить агента, совершающего подобно-го интерпретацию. (Собственно, то слово «мы», которое Деннет столь активно использует, когда говорит о новеллизме)

С другой стороны, существуют интенциональные подходы решения динамических парадоксов акразии – таковым может являться, например, темпоральная дистинкция, основанная на принципе диахронии. На такой позиции стоял, например, Н. Винер [2, с. 225], и основанная на приписывании различным уровням доступной информации темпоральных свойств теория патологий позволяет нам избежать аргумента гомункулуса, оставаясь на позициях машинного функционализма.

### Литература

1. *Васильев А.Ф.* Интерпретивизм и проблема акразии // Философия сознания. Классика и современность. М., 2007
2. *Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. М., 1983
3. *Деннет Д.* Виды психики. На пути к пониманию сознания. М., 2004.
4. *Дубровский Д.И., Нарский И.С.* По поводу статьи Марголиса «Трудности теорий гомункулуса» // Философские науки № 6, 1983
5. *Мейл А.* Реальный самообман // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия, С.138-144
6. *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни. М., 1923
7. *Dennett D.* Brainstorms. Montgomery, 1978
8. *Gregory R.L.* The Oxford Companion to the Mind. Oxford, 1987
9. *Margolis J.* The trouble with homunculus theories // Philosophy of Science. Vol. 47, 1980
10. *Melee A.* Real Self-Deception // Behavioral and Brain Sciences Vol. 20. pp. 91–102, 1997 или URL: <http://plato.stanford.edu/entries/self-deception/> (дата обращения 20.02.2011)

*Сведения об авторе: Болатов Виталий Валерьевич, факультет философии Государственного Академического Университета Гуманитарных Наук, студент.*

О.А. Бурукина  
**КОННОТАЦИЯ КАК КУЛЬТУРНАЯ УНИВЕРСАЛИЯ**

*The article analyses the phenomenon of connotation as a phenomenon of national culture, thus placing it in the broader context of contemporary cultural studies and ethnic psycholinguistics. The author considers the problem of identifying cultural universals and argues with Murdock's classification of cultural universals as universals of developed human societies, while a true cultural universal is characteristic of a human society at any stage of development – from prehistoric to post-industrial without exceptions. The author attempts to prove that connotation is a cultural universal typical for every ethnos along with myth, game, belief, language and mentality. Yet, connotation occupies a very special place in the row of cultural universals as, besides being a cultural universal, it is also a language universal and a cognitive universal.*

**Ключевые слова:** коннотация, культурная универсалия, языковая универсалия, этноконнотация

**Keywords:** connotation, cultural universal, language universal, ethnic connotation

Явление коннотации исследуется философией, логикой, психологией, лингвистикой и смежными научными дисциплинами уже около 600 лет. Существуют многочисленные определения коннотации, в основу которых положены либо признаки значения, типичные ассоциации, либо звуковая оболочка слов и выражений, либо системные отношения языковых выражений, проявляющиеся в синонимии, антонимии и т. д.

Современные психологические, когнитивные, этнопсихолингвистические исследования аффективной стороны слов, а также ассоциативные эксперименты, показавшие реальность осознания рационально-оценочных, ассоциативно-образных (эмотивных), стилистических и культурно-национальных при-

знаков, способствовали пониманию явления коннотации как специфического психолингвистического феномена, обусловленного национальной культурой и менталитетом. Благодаря психолингвистическим исследованиям, раздвинувшим узкие рамки интерпретации феномена коннотации в стилистике и, далее, в общем и сравнительном языкознании, коннотация стала рассматриваться как структурное, системное явление.

Поэтому нам близко понимание коннотации Д. В. Анкина, полагающего, что «коннотация опирается не на абстрактное понятие, а на символическое и образное мышление» [3], а, поскольку человеческое мышление характеризуется в первую очередь ассоциативностью и образностью, *коннотация* является *универсальным свойством* человеческого мышления и человеческого языка, не зависимо от национально-культурной принадлежности индивида.

Рассуждая об универсальных явлениях культуры, трудно обойтись без определений. В качестве рабочего определения культурной универсалии мы принимаем определение Э.А. Орловой, в соответствии с которым *культурная универсалия* – это культурная черта, структурная единица, встречающаяся во всех культурах [15].

На этом основании мы не можем полностью разделить мнение Дж. Мёрдока о сущности культурных универсалий, поскольку, будучи социологом и этнографом, Дж. Мёрдок основывается на социологическом определении культуры как «сложном динамичном образовании, имеющем социальную природу и выражающемся в социальных отношениях, направленных на создание, усвоение, сохранение и распространение предметов, идей, ценностных представлений, обеспечивающих взаимопонимание людей в различных социальных ситуациях» [11].

Ограниченный рамками социологического подхода, Дж. Мёрдок, на наш взгляд, выявил не «общие черты, свойственные всем культурам», а общие черты, свойственные всем развитым культурным социумам, что не одно и то же. Универсалии, выявленные Дж. Мёрдоком (система родства, совместный труд, образование, наличие ритуалов и др.), обусловлены потребностями человеческих общностей. То есть, гипотетиче-

ски (да и практически тоже – в истории известно немало аналогичных примеров) возможно построить человеческое общество, лишённое большинства выявленных американским социологом универсалий. Теоретическим примером такого общества могут также служить многочисленные утопии и антиутопии Кампанеллы, Ф. Бэкона, Д. Вербаса, В. Андреа, Дж. Гаррингтона и др. Яркой иллюстрацией человеческого общества, функционирующего без большинства культурных универсалий, выявленных Дж. Мёрдоком, может служить общество Либрии, детально проработанное талантливым американским режиссёром К. Уиммером в его фильме-антиутопии «Эквилибриум» (2002), – общество, в большинстве своем лишённое права собственности, религиозных обрядов, украшений тела, танца, похоронных ритуалов, гостеприимства, спорта и т. п.

В основу классификации Дж. Мёрдока положены сразу три основания: общие черты, характеристики и компоненты культуры, что делает эту классификацию эклектичной и уязвимой. Многие культурные универсалии Дж. Мёрдока на самом деле представляют собой ценности, а ценности, как известно, – это социально одобряемые и разделяемые большинством членов общества представления, т. е. результаты умственной деятельности человека либо его образования / воспитания, а значит явления, поддерживаемые соответствующими социальными институтами, а потому не претендующие на универсальность.

На наш взгляд, можно лишь отчасти согласиться и с мнением известного социолога П. Штомпки, что есть два источника возникновения культурных универсалий:

1) они могут «появиться в разных обществах параллельно, независимо друг от друга как выражение некоторых универсальных потребностей или императивов» [20, с. 255].

2) их появление может происходить «в процессе некоего культурного обмена, проникновения или распространения отдельных культур в более широких ареалах» [там же].

Нам представляется более корректным подход Л. И. Щербич к классификации культурных универсалий, на основе которого исследовательница предлагает разделить все культурные универсалии на две группы, отнеся к первой группе наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов,

включаемые в человеческую деятельность, – природные и социальные (в том числе знаковые объекты мышления и предметы деятельности). Атрибутивные характеристики этих универсалий фиксируются в категориях пространства, времени, движения, вещи, отношения, количества, качества, меры, содержания, причинности, случайности, необходимости и т. д. [21].

Ко второй группе, по мнению Л. И. Щербич, должны быть отнесены универсалии, выделяющие человека как субъекта деятельности. Эти универсалии включают типы, формы и виды общения, отношение человека к другим людям и обществу в целом, в основе которых лежат универсалии целей, ценностей, потребностей, интересов личности. К универсалиям такого рода также относятся «человек», «общество», «сознание», «добро», «зло», «красота», «вера», «надежда», «долг», «совесть», «справедливость», «свобода» и т. п. Эта группа универсалий фиксирует в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникации. Культурные универсалии отражают смысловой контекст целесообразной деятельности людей и оказываются влиятельной силой в формировании личности [там же].

Нам импонирует понимание культурной универсалии В. А. Масловой, предлагающей биполярную репрезентацию культурной универсалии: культурная универсалия, с одной стороны, обращена к вещному миру, а с другой – к национально-культурным, нравственным проблемам этноса. Такая двусторонность способствует их семантической емкости, способности превращаться в символическое выражение ведущих идей текста, символы нации и эпохи [11, с. 53]. Вслед за В. А. Масловой, мы полагаем, что культурная коннотация является экспонентом культуры в языковом знаке [12].

С другой стороны, язык, являясь отражением национального сознания и культурно-исторического опыта определенного народа, вербализует релевантные черты этнической культуры, формируя «универсалии культуры» [14, с. 8].

По словам Э. Хатчинса, культура – это «протекающий внутри человеческой психики процесс познания, в котором участвуют наши повседневные культурные практики – эндоп-



сихические и экзопсихические одновременно» [23, р. 356]. Язык же – это канал, по которому названные внешние и внутренние практики сливаются в единое лингвокультурное образование [1].

Как верно замечает П. А. Амбарова, культурные универсалии имеют единую сущность, но национально-своеобразное воплощение [2, с. 154].

Таким образом, под культурной универсалией мы понимаем культурно обусловленное явление, присущее всем известным человеческим этносам и проявляющееся в универсальном свойстве человеческого языка (например, в коннотативности), а значит, являющемся одновременно языковой универсалией. Примером такого явления может служить **коннотация**.

Основываясь на свойстве коннотации как важнейшего компонента механизма отражения и интерпретации окружающей действительности, мы выдвигаем тезис о том, что коннотация является одним из важнейших смыслопорождающих механизмов человеческой культуры и, следовательно, культурной универсалией. Коннотация проявляется в бесчисленных вербальных и психолингвистических репрезентациях, различающихся от культуры к культуре, что позволяет утверждать, что это явление культурно обусловленное, но одновременно присущее всем человеческим этносам и каждому человеку в отдельности.

Многочисленными исследованиями (В.Н. Телия, А.И. Стернин, В.И. Карасик и др.) доказано, что коннотация – культурный код – проявлялся и проявляется в разные эпохи и в культурах, значительно дифференцированных типологически, и это позволяет утверждать, что он является универсальным. На этом основании мы полагаем возможным отнести коннотацию к числу «конституирующих элементов» (Ю.В. Ларин), или универсалий мышления и культуры, а, следовательно, – к гносеологическим и культурным универсалиям, поскольку человеческое мышление ассоциативно, а значит коннотативно, и коннотация проявляется в дискурсе как свойство большинства слов любого человеческого языка.

Основное свойство коннотации, которое выявляют сегодня лингвисты, психолингвисты и культурологи, – это способность связывать два мира: чувственно-ментальный мир человека, лежащий в основе его индивидуальной картины мира, и его вербальный мир – языковую картину мира и её репрезентацию в идиолекте.

На необходимость осмысления природы языка и культуры в их взаимоотношении указывает Н.Ф. Алефиренко, по мнению которого «культурные концепты по природе своей антропоцентричны и уже в силу этого оказываются насыщенными культураносными коннотациями» [1].

За последние несколько десятилетий исследование коннотации в рамках разных научных парадигм продвинулось вперёд настолько, что сегодня всё меньше остаётся сторонников отношения к коннотации как к несущественным, но устойчивым признакам выражаемого лексемой понятия, воплощающим принятую в обществе оценку соответствующего предмета или факта» [5, с. 36], поскольку, если «устойчивые признаки выражаемого лексемой понятия» воплощают «принятую в обществе оценку соответствующего предмета или факта» [там же], они уже в силу выполнения ими этой функции не могут оставаться несущественными. Тем более что еще в 1974 г. Ю.Д. Апресян писал, что коннотация отражает «связанные со словом культурные представления и традиции» [4, с. 67], которые сохраняются в этнокультуре именно в силу их значимости.

Таким образом, коннотация представляют собой результат основанного на субъективном отношении человека к миру эмоционального освоения действительности через чувственно-наглядные образы.

В коннотации реализуются потенциальные ресурсы номинативной системы языка, ибо коннотативное слово обладает способностью не только создавать, но и удерживать глубокий смысл, находящийся в сложных отношениях с семантикой слова, закреплять его в языке, создавая тем самым культурно-национальную языковую картину [10, с. 9].

Как культурная универсалия коннотация воплощает и привносит в язык весь сложный мир человеческих эмоций,

чувств, переживаний и связанных с ними ассоциаций. Как верно замечает В.В. Катермина, культурная коннотация отражает элементы духовной культуры народов, их идеалы и ценностные представления [10].

На основе проведённого анализа научного дискурса Е.Г. Якушева делает вполне закономерный вывод о том, что в лингвострановедении наряду с термином «коннотация» используются термины «культурная коннотация» и «национально-культурная коннотация». При этом в коннотацию обычно включают дополнительные семантические оттенки, значимые для данной культуры эмоциональные и эстетические ассоциации определенных реалий [22].

Однако Э. Бенвенист рассматривал культурную коннотацию как основу интерпретирующей потенции языка – способность служить индикатором принадлежности к культурно-этнической группе (народности или нации). Образно-ситуативная мотивированность лексических единиц, по мнению учёного, «напрямую связана с мировоззрением народа – носителя языка, средостением культурной коннотации, её основным нервом является это образное основание» [8, с. 61].

Репрезентацию культурной коннотации в языке отмечает и Р. Р. Бавдинев: «Культурная коннотация – это отпечаток исторической, этнической памяти в системе языка, то есть в её самой динамичной и уникальной системе – лексике. Она может отражаться вербально в виде своеобразных концептов, стереотипов, эталонов, символов, фреймов, мифологем и т. п. знаков национальной и общечеловеческой культуры, освоенной народом – носителем языка» [7, с. 177].

Согласно определению В.Н. Телии, культурная коннотация – это интерпретация денотативного или образно-мотивированного аспектов значения в категориях культуры. Культурная коннотация, по мнению учёной, играет роль «звена», обеспечивающего диалогическое взаимодействие разных семиотических систем – языка и культуры [17, с. 14].

О. И. Быкова, изучая культурную коннотацию российско-го и германского народов, выделила новый вид культурной коннотации – этноконнотацию, понимаемую исследователем как идиоэтническое свойство языка, отражающее специфику

концептосферы народа, как способ хранения информации об истории и культуре носителей языка и одновременно как глубинная структура языкового сознания, представляющая собой комплексный вид культурной коннотации с особым статусом лексикализованной коннотации, содержащей гетерохронные и гетерофункциональные компоненты этноконнотата (ЭК), служащие сигналами актуализации этнокультурного смысла языковых единиц и вызывающие в сознании коммуниканта отнесённость языковой единицы к определённом этнокультурному пространству [9]. Мы разделяем мнение О.И. Быковой о том, что исследование этноконнотации позволяет выделить специфические признаки этнической культуры в процессе категоризации действительности и номинации культурных концептов, формирующих национальную картину мира [там же].

А.А. Павильч выделяет историческую, этнонациональную, конфессиональную коннотацию содержания социокультурного пространства [16], и мы полагаем, что выделенные белорусским исследователем коннотации являются компонентами культурной коннотации как культурной универсалии.

Суть культурной коннотации раскрывает Ю. Д. Апресян:

...коннотации характеризуют, как правило, основные, или исходные, значения слов, а материализуются они в переносных значениях, метафорах и сравнениях, производных словах, фразеологических единицах, определенных типах синтаксических конструкций [6, с.163].

Названия растений и животных, национальных блюд и продуктов питания, а также народные имена очень часто имеют этноспецифическую окраску, и именно они, вместе с фразеологизмами являются наиболее яркими носителями культурной коннотации.

Таким образом, на основе изложенного выше мы можем сделать следующие выводы:

1. перспективным является исследование коннотации *в междисциплинарной научной парадигме* на стыке психолингвистики, когнитологии, философской антропологии, философии культуры, и культурологии;

2. *коннотация* принадлежит к категории *культурных универсалий*, неотделимых от универсалий языковых, присущих всем естественным языкам, и к категории *универсалий гносеологических*, присущих всему человечеству и в меньшей степени культурно детерминированных;
5. *коннотация* понимается нами как *гносеологическая, языковая и культурная универсалия*, реализуемая посредством совокупности эвристических инструментов формирования индивидуальной картины мира и личностного опыта как его составляющей и обуславливающая трансформирование личностного опыта под влиянием различных факторов, прежде всего психологических, а также социальных;
6. *коннотация как культурная универсалия* объединяет чувственные переживания десятков миллионов представителей этноса, связанных друг с другом пространством и временем, эпохой и идеологией, общественными конвенциями и личностной спецификой и одновременно разделённых десятилетиями и даже веками, уровнем образования и технологий, конфессиональными особенностями и степенью религиозно-мистической обусловленности сознания;
7. *культурная коннотация* служит связующим элементом, объединяющим национальную культуру и национальный язык / диалект;
8. при этом, независимо от этноментальной и этнокультурной специфики, коннотация как культурная универсалия характеризуется насыщенностью разнообразными взаимосвязанными в синхронии и диахронии элементами: историческими и современными, полиэтническими и моноэтническими, нравственными и эстетическими, чувственными и мистическими, спрессованными, синкретически «спаянными» в единое по своему содержанию целое, открывающееся непосредственно, интегрально и холистически любому субъекту, вживающемуся в культуру этноса, являющемуся частью этнокультуры.

## Литература

1. *Алефиренко Н.Ф.* Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка: учебное пособие. М., 2010
2. *Амбарова П.А.* Пища людей: межкультурные различия и культурные универсалии // Известия Уральского государственного университета. № 4(81), 2010, С.150-154.
3. *Анкин Д.В.* Архетипы философского дискурса // Проект «Трансцендентальная семантика» // URL: [http://www.philosophy.ru/library/ankin/ankin\\_arche.html](http://www.philosophy.ru/library/ankin/ankin_arche.html) (дата обращения 06.10.2010).
4. *Апресян Ю.Д.* Лексическая семантика (синонимические средства языка). М., 1974
5. *Апресян Ю.Д.* Типы коммуникативной информации для толкового словаря / Под ред. Ю.Н. Караулова // Язык: система и функционирование. М., 1988
6. *Апресян Ю.Д.* Интегральное описание языка и системная лексикография // Избранные труды. Том II. – М., 1995
7. *Бавдинев Р.Р.* Культурная коннотация и паремические единицы // Вестник КазНУ. Серия филологическая. №8, 2005, С. 177-180
8. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974
9. *Быкова О.И.* Этноконнотация как вид культурной коннотации: на материале номинативных единиц немецкого языка. Дис.... д-ра филол. н.: 10.02.19. Воронеж, 2005
10. *Катермина В.В.* Представление национально-культурной специфики образа человека в системе номинаций XIX века (на материале русского и английского языков). Автореферат дис. ... д-ра филол. н.: 10.02.19. Р-н-Д., 2004.
11. Культура как система ценностей и норм // URL: <http://www.psychological.ru/default.aspx?s=0&p=46&0a1=834&0o1=3&0s1=0> (дата обращения 26.02.2011).
12. *Маслова В.А.* Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М., 2001
13. *Маслова В.А.* Культурная коннотация как экспонент культуры в языковом знаке // Этносоциолингвистика: Хрестоматия. Екатеринбург, 2004
14. *Мжельская О.К.* Семантическая специализация и концептуализация заимствований (на материале ономастических компонентов библейской фразеологии). Автореферат дис.... канд. филол. н.: 10.02.19. Барнаул, 2008

15. Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие для вузов. М., 2004
16. Павильч А.А. Культурологическая компаративистика в структуре гуманитарных исследований // URL: [http://ntsai fon-npu.at.ua/blog/kulturologicheskaja\\_komparativistika\\_v\\_strukture\\_gumanitarnykh\\_issledovanij/](http://ntsai fon-npu.at.ua/blog/kulturologicheskaja_komparativistika_v_strukture_gumanitarnykh_issledovanij/)2010-11-21-215 (дата обращения 7.09.2011)
17. Телия В.Н. Культурно-национальные коннотации фразеологизмов // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. М., 1993
18. Тимашёва О.В. Введение в теорию межкультурной коммуникации: Учебное пособие. М., 2004
19. Фразеология в контексте культуры. М., 1999
20. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. М., 2005
21. Щербич Л.И. Гендерная социализация и культурные универсалии: к постановке проблемы // URL: <http://sibac.info/index.php/2011-07-08-03-27-51/196-2011-05-10-15-59-34> (дата обращения 26.08.2011)
22. Якушева Е.Г. Современные подходы выявления национально-культурной специфики фразеологических единиц (на материале немецких фразеологических единиц с компонентом-флоронимом) // Современная филология: материалы междунар. заоч. науч. конф. Уфа, 2011, С.227-229.
23. Hutchins E. Cognition in the Wild. Cambridge, MA, 1995

*Сведения об авторе: Бурукина Ольга Алексеевна, к. филол. н., факультет философии НИУ ВШЭ, доцент.*

# Практическая философия

А.В. Марей

## ПРОСТУПОК – ЗАБЛУЖДЕНИЕ – ГРЕХ? О ТОМ, КАК ОДНО ЭТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ СТАЛО ПРАВОВЫМ В ЭПОХУ ФЕРНАНДО III

*In this article is considering the process of a forming and evolution of the concept of yerro in the romance language of the first half of XIII cent. On basis of the bilingual texts of the period (Etimologiae of Isidor of Seville, Fuero Juzgo) and also of the official papers of Fernando III is making an analysis of the principal meanings of described concept in this period. Yerro during the reign of Fernando III was considered as a term more ethical than juridical and was used mainly for designate an error, a sin, a fault, but not a crime.*

**Ключевые слова:** история понятий, yerro, проступок, грех, билингвальные тексты, Кастилия, Фернандо III, Фуэро Хузго

**Keywords:** history of concepts, yerro, misdemeanor, sin, bilingual texts, Castile, Fernando III, Fuero Juzgo

Как правило, исследователи истории понятий (*Begriffsgeschichte*) занимаются изучением концептов, относящихся к социально-политической истории Нового и Новейшего времени [3]. Однако представляется, что методологические основы, сформулированные в работах Г.-Г. Гадамера [2], Р. Козеллека и др. могут быть применены и к исследованию средневекового материала. В рамках данной статьи делается попытка рассмотреть процесс формирования и эволюции одного из основных терминов, использовавшихся для передачи понятия «преступление» в кастильской интеллектуальной культуре



эпохи правления короля Фернандо III Святого (1214 – 1252), – термина *yerro*, т.е., «проступок».

Старокастильское слово *yerro* является отглагольным существительным, производным от глагола *errar*, который, в свою очередь, является прямым заимствованием из латинского языка глагола *errare* [9, р. 659]. Первоначальное значение этого глагола – заблуждаться или ошибаться [10, р. 309]. Непосредственно, сам термин *yerro* появился только в XIII веке, хотя однокоренные ему слова были известны с более раннего периода. Так, уже в конце X века, в одном из первых памятников старокастильского языка – «Эмилианских глоссах» [13] – можно встретить глагол *gerrare*, использованный в качестве глоссы к латинскому глаголу *offendere*<sup>1</sup>, т.е., «ошибаться, заблуждаться, грешить». В тексте «Силосских глосс», созданных через несколько десятилетий после «Эмилианских», встречается термин *geranza*, употребленный в значении «проступок»<sup>2</sup>.

Продолжая рассматривать развитие термина *yerro* в старокастильском языке, логично обратить внимание на билингвальные тексты, изначально созданные на латыни, но затем переведенные на старокастильский язык в эпоху Фернандо III и раннего Альфонсо X. Анализ памятников этого рода помогает лучше понять, какие именно факты и явления общественной и духовной жизни могли восприниматься современниками названных королей как проступки, преступления, заблуждения, т.е., как отклонения от нормы. Среди подобных текстов, прежде всего, привлекают внимание «Этимологии» знаменитого церковного деятеля Вестготского королевства, «энциклопедиста Темных веков» (термин введен Э. Бригаутом в одноименной книге: [7]), Исидора Севильского.

Оригинальный латинский текст «Этимологий» был, как известно, разбит на 20 книг, из которых правовым вопросам

---

<sup>1</sup> **GLEmil.** f.70r: *Nolite uos occupare [parare uel aplecare] ad litigandum [demandare] sed potius [plus majus] ad orandum, ut non rixando Deum offendere [gerrare].*

<sup>2</sup> **GISil.** f.314v.: *Si homicidie adulteri et fures ad ecclesiam confugerint, demorte sint securi [liueratos] cui reus fuerit [quale factu fueret | que geranza fueret].*

была посвящена пятая, а, точнее, ее первые 27 титулов (об «Этимологиях» подробнее см.: [5; 7; 8; 11]). Кастильский текст «Этимологий» дошел до нашего времени в единственной рукописи, сохранившейся, к тому же, в копии XV века. Содержание рукописи указывает на то, что энциклопедия Исидора Севильского была переведена не полностью. Внимание переводчиков привлекли, прежде всего, первые пять книг энциклопедии («О грамматике», «О риторике и диалектике», «О математике», «О медицине», «О законах и сроках»), а также книги 9-я и 10-я, в то время, как остальные не переводились [14, pp. 37-48]. По мнению издателя кастильской версии «Этимологий», Х. Гонсалеса-Куэнки, подобный отбор свидетельствует о том, что переводчиком был «или мирянин, или клирик, увлеченный или профессионально занятый светскими дисциплинами, магистр искусств, например» [14, p. 37]. На основе анализа лексики, орфографии и морфологии публикуемой им рукописи, Х. Гонсалес-Куэнка пришел к выводу о том, что перевод «Этимологий» был осуществлен в середине XIII века, а, если быть более точным, то в Толедской школе переводчиков, созданной Альфонсо X, а в XV веке с него была снята копия, возможно, неполная [14, pp. 50-51].

Термин *verro* употребляется в кастильском тексте «Этимологий» всего четыре раза, из которых 2 раза им переводилось латинское слово *error* в значении «ошибка»<sup>3</sup>, а еще дважды – *crimen*, то есть, «преступление». При этом, если в первом случае речь идет именно о преступлении<sup>4</sup>, то в случае с фрагмен-

---

<sup>3</sup> **Isid. Etym.II.28.1:** ...ut absit ille error decipiendi adversarium per sophismata falsarum conclusionum. (=Isid. Etym.-rom.III.8.1: ... salvo ende que aquel verro de engañar el adversario por sofismo de falsas conclusiones non y sea); cfr. autem: **Isid. Etym.V.33.1** (= **Isid. Etym.-rom.VI.6.1**)

<sup>4</sup> **Isid. Etym.II.4.8:** Communis vero locus generaliter in facti crimen praepositur. Vnde et communis locus dicitur, quia absente persona non tam in hominem, quantum in ipsum crimen exponitur. Omne enim vitium non in uno tantum, sed etiam commune in plurimis invenitur. (=Isid. Etym.-rom.II.4.8: E el logar comunal (general) generalmente se pone en el verro del fecho; e por ende es dicho logar comunal, porque non seyendo y la persona es puesto non tan solamente en el hombre commo en el pecado

том из пятой книги «Этимологий» очевидно, что само понятие *crimen* употреблено в значении «проступок», за который полагается наказание розгами<sup>5</sup>. Для обозначения же всех остальных преступлений в кастильской версии «Этимологий» использовалось понятие *pecado*, т.е., «грех»<sup>6</sup>, имевшее, очевидно, обобщающее значение.

Практически аналогичная картина использования термина *yerro* может быть выявлена и при анализе еще одного билингвального памятника испанского Средневековья. Речь идет о знаменитой «Книге приговоров» (благодаря своему издателю, К. Цеймеру, более известной как «Вестготская правда»), – своде законов Вестготского королевства, впервые опубликованном в 654 году при короле Рецесвинте (653 – 672) и значительно дополненном несколько позже, при королях Вамбе (672 – 680), Эрвигии (680 – 687) и Этике (687 – 702), в конце VII – начале VIII века. Итоговая версия свода включала в себя 593 закона, собранных по тематическому принципу в 55 титулов, объединенных, в свою очередь, в 12 книг (о «Вестготской правде см. подробнее: [1; 17; 16; 19; 20]).

После падения Вестготского королевства «Книга приговоров» не потеряла своего значения, став основой правовой системы Астури-Леонского королевства. Сохраняла она свою силу и на арабском юге, где по ее законам жили христиане-

---

**mesmo**, ca todo mal vicio non tan solamente es en un hombre mas comunal se falla en muchos.)

<sup>5</sup> **Isid. Etym.V.27.16:** Fustes sunt quibus iuvenes pro **criminibus** feriuntur, appellati quod praefixi in fossis stent; quos palos rustici vocant. (=Isid. **Etym.-rom.V.27.16:** Fustes son aquellos con que son feridos los mancebos por los **yerros** que fazen; e son asi llamados porque estan fincados en foyos, e dizenles los villanos “palos”).

<sup>6</sup> Достаточно упомянуть, что даже название титула V.26 *De criminibus in lege conscriptis* в кастильской версии переведено как *De pecados enscriptos en la ley*. Всего же термин *pecado* употребляется в кастильских «Этимологиях» 33 раза, из них 11 раз для перевода понятия *crimen*, 10 раз – *peccatum*, по 3 раза – *delictum* и *scelus*, 2 раза – *facinus*, по одному разу понятий *vitium* и *reatus* и 2 раза он был употреблен только в кастильском тексте, не имея латинского аналога (полный список фрагментов см.: [14, p. 351]).

мосарабы. Это стало основной причиной, по которой Фернандо III, после завоевания Кордовы в 1236 году, приказал перевести «Книгу приговоров» на кастильский язык. Перевод был осуществлен в начале 40-х годов XIII века, о чем сохранилось упоминание в тексте фуэро Кордовы, составленного на старокастильском языке и датированного 1241 годом [15]<sup>7</sup>. Кастильский текст книги приговоров был назван «Фуэро Хузго» (*Fuero Juzgo*) и действовал на территории Испании на протяжении еще нескольких веков. Последний известный случай применения норм «Фуэро Хузго» в судах относится к 1778 году [1].

В тексте «Фуэро Хузго» термин *yerro* употребляется 23 раза. Из этих 23 упоминаний 19 приходятся на последнюю книгу памятника, посвященную регулированию правового положения иудеев в Кастильском королевстве, и лишь 4 на весь остальной текст. Всего в «Фуэро Хузго» термином *yerro* и формами глагола *errar* (*yerre*; *yerrant*) 15 раз переводилось слово *error*, 2 раза слово *errata*, 2 раза термин *delictum* или однокоренной ему глагол, по разу – термины *malum*, *peccatum*, *perfidia*, *scelus*, *vitium* и *transgressio pacti*. Очевидно, что для составителей старокастильского текста «Вестготской правды» *yerro* прежде всего был термином, не имевшим, по всей видимости, четкого юридического значения и обозначающим, преимущественно, заблуждение или ошибку, т.е., явление, прежде всего, этического характера.

Для обозначения же противоправного деяния, как правило, в тексте «Фуэро Хузго» использовался термин *pecado* – в памятнике насчитывается более 90 случаев его употребления, при этом, более, чем в 20 случаях он был введен в старокастильский текст не в качестве перевода какого-либо термина, но с целью уточнения или пояснения смысла латинского закона. Это позволяет с уверенностью утверждать, что в эпоху правления Фернандо III (как минимум, в последние 10 – 15 лет

---

<sup>7</sup> **Fuero romance de Córdoba, 24:** Otorgo et mando que el Libro Iudgo que les yo do, que ge lo mandaré trasladar en romanz et que sea lamado fuero de Cordoua con todas estas cosas sobredichas, et que lo ayan siempre por fuero et nenguno sea osado de llamarle de otra guisa sinon fuero de Cordoua.

его правления, когда окончательно оформилась тенденция к переводу основных текстов с латыни на старокастильский и к созданию новых текстов на народном языке) именно термин *pecado* выступал в качестве обобщающего для обозначения правонарушения, в то время, как *yerro* служил вспомогательным понятием, передававшим, прежде всего, этическую сторону заблуждения.

Это утверждение может быть проверено и на материале других источников. Из нормативных текстов, помимо «Фуэро Хузго», внимание исследователя привлекает один из основных сводов местного права Леоно-Кастильской Эстремадуры – пространное фуэро Куэнки, легшее в основу целого семейства фуэро. Этот памятник сохранился в трех редакциях, две из которых созданы на латыни («первоначальная форма» и «систематическая форма», согласно терминологии их издателя, Р. Уреньи-и-Сменхауда), а одна – на старокастильском [12]. При анализе старокастильского текста фуэро Куэнки легко заметить, что термин *yerro* в нем не употребляется ни разу, в то время, как для передачи понятия «преступление» используется именно термин *pecado*<sup>8</sup>, с помощью которого кастильский переводчик передавал латинское *scelus* (подробнее об этом термине и традиции его использования в кастильском праве см.: [4; 18]).

Наконец, весьма интересную информацию можно почерпнуть из документов Фернандо III, написанных на старокастильском языке. До нашего времени дошло около 350 документов, опубликованных этим королем в течение последних двадцати лет своего правления [15], и примерно половина из этого количества была издана уже на кастильском. В качестве обобщающего понятия для обозначения правонарушения в документах Фернандо III используется термин *tuerto* (вред, ущерб), обычно использовавшийся в паре с понятием *fuerça*

---

<sup>8</sup> **FCRom. I.7.9** (= FCSis.VII.10-11): ...Pero si algunno **fiziere tal pecado** por el qual, si preso fuere, auia de auer capital sentençia de muerte, si depues del anno & dia tornare & su eredad fallare enbargada de alguno, non la aya... (cfr. autem: **FCRom.II.2.1**; **FCRom.II.2.13**; **FCRom.II.2.22**; **FCRom.II.5.8**; **FCRom.III.15.8**)

(насилие)<sup>9</sup>. Всего в королевских документах 1233 – 1252 гг. отмечено 23 случая его использования. Подобный выбор термина очевиден – в силу видовой специфики, в документах, как правило, содержались не общие понятия, а конкретные нормы, запрещающие нанесение физического вреда адресатам данных грамот или их имуществу. Как представляется, это в полной мере объясняет практически полное отсутствие в текстах королевских хартий понятия *pecado*<sup>10</sup>, имевшего в ту эпоху более теоретическое или, если можно так сказать, более доктринальное значение. Помимо *tuerto* в разобранных документах правонарушения обозначались понятиями *mal* (3 раза), *mal fecho* (3 раза), *malfetria* (2 раза), *malfiesto* (1 раз), но, очевидно, эти понятия, в силу своего слабого лексического присутствия, не могли претендовать на роль обобщающих.

Понятие *yerro* в документах Фернандо III, изданных до 1250 года, встречается лишь один раз, в своем наиболее распространенном значении – как ошибка, заблуждение, проистекающее, в данном случае, из незнания земледельцем четких границ своего участка<sup>11</sup>. Ситуация меняется в 1250 году, когда на протяжении двух лет появляются четыре документа, в ко-

---

<sup>9</sup> Cfr.: CDF-III, n.704, vol.3, p.253 – 254, (Burgos, 1242): ...Mando firmemente e defiendo que ninguno non sea osado de facerles **tuerto nin fuerça** nin demasias a ellos nin a todas sus cosas, ca el que lo ficiere, al su cuerpo me tomara por ello, e dever pechar mie cien maravedis en coto e a ellos duplado el damno.

<sup>10</sup> Мне удалось найти единственный случай использования этого термина в документах Фернандо III: CDF-III, n.847, vol.3, p.433 – 438 (Sevilla, 1252), [Fuero de Carmona]: Si por **pecados** algunt omne cuydare alguna traycion en castiello o le fuer descubierta por fieles testigos el solo sufra la pena o el desteramiento, et si fuyeren et non le fallaren el sennor de Carmona tome toda su parte de quanto el ouiere et finque su muger et sus fijos en su parte en la uilla dentro o fuera sin ningun embargo.

<sup>11</sup> CDF-III, n.557, vol.3, p.76-77 (Burgos, 1235): ...Et por aqui pusimos los mojonos: el primero mojon a la cabeça de Pedro Telles, et el otro en la cabeça espartosa, et el otro pusimos en la cabeça de Serranos, et des y como andidieron don Ordono et don Rodrigo por Montevero pusimos los mojonos entre estos mojonos sobredichos; pusimos otros muchos **que supiera cada uno labrar contra su parte e que non cayese ninguno en yerro.**

торых понятие *yerro* использовано как обобщающее для обозначения правонарушения. В первом из них Фернандо III приводит свое решение по тяжбе между епископом и капитулом Туйской епархии, с одной стороны, и консехо города Туи, с другой. В документе сперва подробно перечисляются все агрессивные действия горожан, направленные против служителей Церкви (они вошли в собор с оружием в руках, пытались ворваться в алтарь, повалили светильники и т.д.), а затем они же обобщаются с помощью понятия *yerro*<sup>12</sup>.

Три других документа представляют собой одно и то же послание Фернандо III, адресованное в первом случае консехо города Уседы<sup>13</sup>, во втором – консехо Гвадалахары<sup>14</sup>, а в третьем – ряду консехо Эстремадуры<sup>15</sup>. В этих посланиях король устанавливает определенные нормы взаимоотношений между деревнями и местечками на территории консехо, которым были адресованы хартии. В частности, в них содержится клаузула, запрещающая какому-либо магнату, присяжному или алькальду вводить новые подати или давать новые «дурные фуэро» тому консехо, которому адресована хартия. В случае, если они решатся ослушаться данного запрета, король обещает покарать их за этот *yerro*, который они совершают по отношению к нему, как к сеньору<sup>16</sup>. Но можно ли утверждать, что в данном

---

<sup>12</sup> CDF-III, n.794, vol.3, p.369-374 (Sevilla, 1250): ...Et toue por bien et mande quel concejo de Tuy pechasen mill maravedis al obispo et al cabildo por los denuestos que digieron al obispo don Lucas et a las personas et a los canonigos de la iglesia, et porque **entraron el iglesia con armas et encerraron los hombres tras el altar, et vertieron las lamparas, et por otras cosas malas et desaguisadas que hicieron al obispo et a la iglesia,** que non debian facer, E mando que Pedro Melendez, la justicia, et Ferrando Suarez et Pedro Palombo, que fueron mayores en este fecho, que a un dia de fiesta general, que anden en pannos de lino et descalzos con sendas sogas a las gargantas, et que vengan a la iglesia mayor a que hicieron el **yerro** et que se paran ante el altar...

<sup>13</sup> CDF-III, n.809, vol.3, p.387 – 389, (Sevilla, 18.11.1250)

<sup>14</sup> CDF-III, n.819, vol.3, p.398 – 400, (Sevilla, 13.04.1251)

<sup>15</sup> CDF-III, n.827, vol.3, p.412 – 415, (Sevilla, 09.07.1251)

<sup>16</sup> CDF-III, n.809, vol.3, p.387 – 389, (Sevilla, 1250): Mando otrosi a los de las villas et defiendoles, so pena de mio amor et de mi gracia et de los

случае термин *yerro* употреблен для обозначения правонарушения вообще? Представляется, что подобное утверждение было бы некорректным, поскольку не учитывало бы цитируемого контекста во всей его полноте. Как видно из текста, понятие *yerro* употребляется как однородный член предложения с двумя другими – *tuerto* и *atreuimiento*. Первое из этих двух слов традиционно употреблялось в актовом материале для обозначения материального ущерба, второе же обозначало «дерзость» и служило одной из важнейших в кастильском праве характеристик преступного деяния – преступник должен был набраться дерзости, чтобы нарушить закон<sup>17</sup>. Таким образом, разбираемую фразу можно прочесть и другим образом: «все, кто введет сеньора в заблуждение, причинит ему ущерб и дерзнет пойти против него».

Подобное прочтение подкрепляется и еще одной фразой, содержащейся в той же клаузуле. Фернандо III грозит карой тем, кто «введет его в заблуждение» (*que me errassen*) и оскорбит его (*et tuerto diciessen*), так, как это было сказано выше в той же грамоте. Исходя из этого можно предположить, что в данном документе и *yerro*, и *errar* употребляются для того, чтобы пере-

---

cuerpos et de quanto que an, que ninguno, tambien jurado como alcalde, como otro cauallero ninguno poderoso nin otro qualquiere, dé mala cuenta nin dé mal despachamiento, nin mala premia, nin mala terreria, nin mal fuero ficiesse a los pueblos, tambien de la villa como de las aldeas, nin les tomase conducho a tuerto nin a fuerça, que yo me tornasse a ellos a facerles justicia en los cuerpos et en los aueres et en quanto an, como omnes que tal **yerro et tal tuerto et tal atreuimiento fazen al sennor**. Et maguer yo entiendo que todo esto deuo a fazer et a uedar por mio debdo et por mio derecho como sennor, plogo a ellos et otorgaronmelo et touieron que era derecho que yo, que diesse aquella pena que sobredicha es en los cuerpos et en los aueres, a **aquellos que me errassen et tuerto me diciessen** a mios pueblos, assi como sobredicho es en esta carta. (= CDF-III, n.819, vol.3, p.398 – 400, (Sevilla, 1251); = CDF-III, n.827, vol.3, p.412 – 415, (Sevilla, 1251))

<sup>17</sup> Cfr.: P.VII.prooem.: **Olvidança e atreuimiento** son dos cosas que fazen a los omes **errar** mucho. Ca el oluido los aduze, que non se acuerden del mal que les puede venir por el **yerro**, que fizieren. E el atreuimiento les da osadia, para acometer lo que non deuen, e desta guisa vsan el mal de manera que se les torna como en natura rescibiendo en ello plazer.



дать гипотезу обмана сеньора, введения его в заблуждение, а не для обозначения правонарушения как типа действия.

Подводя итоги, можно сказать, что в эпоху Фернандо III понятие *yerro*, в основном использовалось в своем основном значении, как «ошибка», «промах», «заблуждение» и имело, опять-таки, в основном, этическое значение. Функцию понятия, использовавшегося для передачи идеи правонарушения вообще, в этот период играл термин *pecado*. Таким образом, можно отметить своеобразное «семантическое раздвоение» понятия греха в кастильском языке первой половины XIII века: понятие *yerro* приняло на себя изначальное значение греческого *ἁμαρτία*, да и латинского *peccatum* – «промах», «ошибка», «погрешность» [10, р. 747; 6, с. 26], в то время, как термином *pecado* обозначалась более материальная, если можно так сказать, уголовно-правовая составляющая греха. Однако уже в этот период иногда встречаются отдельные случаи употребления *yerro* как правонарушения вообще, что указывает на то, что подобное значение не было чуждо этому термину. В этом контексте более логичным выглядит выбор именно этого понятия юристами Альфонсо X Мудрого в качестве обобщающего при описании правонарушений.

## Литература

1. Вестготская правда (Книга приговоров)./ *Lex Visigothorum (Liber iudiciorum)*. Латинский текст. Перевод. Исследование./ под ред. Аурова О.В., Марей А.В., М., 2012 (в печати).
2. Гадамер Г.-Г. История понятий как философия.// Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991, С. 26-43.
3. Копосов Н.Е. Основные исторические понятия и термины базового уровня: к семантике социальных категорий. // Журнал социологии и социальной антропологии. №4, 1998.
4. Марей А.В. Язык права средневековой Испании: от Законов XII Таблиц до Семи Партид., М., 2008.
5. Уколова В.И. Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья.// Проблемы испанской истории. М., 1984, С. 176 – 190.
6. Фуллер Л. Мораль права. М., 2007.

7. *Brehaut E.* An encyclopedist of the Dark Age. Isidore of Seville. NY, 1912.
8. *Cazier P.* Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. Paris, 1994.
9. *Corominas J., Pascual J.A.* Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Vol.2., Madrid, 1980.
10. *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots: IV-me ed., P.: Klincksieck, 1979
11. *Fontaine J.* Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique., Paris, 1959.
12. Fuero de Cuenca (formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf). Madrid, 1935.
13. Glosas Emilianenses y Silenses. Edición crítica y facsímil. Burgos, 1993.
14. *González Cuenca J.* Las Etimologías de San Isidoro romanceadas, Vol. 1, Salamanca, 1983.
15. *González J.* Reinado y diplomas de Fernando III. Vol.3: Colección documental de Fernando III, Cordoba, 1983.
16. *King P.* Law and Society in the Visigothic Kingdom. Cambridge, 1972.
17. *Morales Arrizabalaga J.* Ley, jurisprudencia y derecho en Hispania romana y visigoda, Zaragoza, 1995.
18. *Morin A.* Pecado y Delito en la Edad Media: Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio., Córdoba (Argentina), 2009.
19. *Petit C.* Iustitia Gothica: Historia social y teología del proceso en la Lex Visigothorum., Huelva, 2000.
20. *Ureña y Smenjaud R.* La legislación gótico-hispana (Leges Antiquiores – Liber Iudiciorum). Estudio crítico., Pamplona, 2003.

*Сведения об авторе: Марей Александр Владимирович, к.ю.н., факультет философии НИУ ВШЭ, доцент.*

Н.Е. Асламов  
**ПОНЯТИЕ «НАРОДНЫЙ ДУХ» В ФИЛОСОФИИ  
Ф.К. ФОН САВИНЬИ И Г.Ф. ПУХТЫ**

*This article outlines some aspects of the use of the term “national spirit” in the works of two German authors, representatives of the German historical school of law – F.K. von Savigny and G.F. Puchta. The article offers the historiosophical meaning of this term and the connection between the concept of the “national spirit” of both authors with the Hegel’s philosophy of history.*

**Ключевые слова:** историческая школа права, философия истории, народный дух, гегельянство

**Keywords:** historical school of law, philosophy of history, national spirit, Volksgeist, hegelianism

Давно установлено, что понятие «народный дух» (нем. *der Volksgeist*) представляет собой одну из самых употребляемых философских универсалий в Германии конца XVIII – первой половины XIX вв. Тем не менее, выявление значений этого термина и у конкретных авторов, и, тем более, для философской мысли определенных периодов еще далеко от завершения, хотя интерес к этой проблеме породил уже несколько специальных работ<sup>1</sup>, не говоря уже о многочисленных упоминаниях в исследованиях, непосредственно «народному духу» не посвященных.

---

<sup>1</sup> Из исследований понятия в связи с правовой проблематикой стоит отметить: Schröder J. Zur Vorgeschichte der Volksgeistlehre. Gesetzgebungs- und Rechtsquellentheorie im 17. und 18. Jahrhundert // Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung, Bd. 109. Wien, 1992. S. 1 – 47; Mährlein C. Volksgeist und Recht: Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaft. Würzburg, 2000.

Попытки выяснить, что именно обозначало данное понятие в философии двух представителей т.н. «исторической школы права» – Ф.К. фон Савиньи и Г.Ф. Пухты, предпринимались неоднократно и продолжаются до сих пор<sup>2</sup>, причем они давно уже вышли за рамки частного сюжета. Дело в том, что именно представления о народном духе нередко указывались в качестве звена, связующего историческую школу права с другими предшествующими и современными ей философскими системами, причем общность представлений о народном духе нередко вызвала желание выстроить зависимость Савиньи и Пухты от какой-либо значимой «вершины» философской мысли. Именно такой подход объединяет работы Э. Мёллера [9] и Х. Канторовича [7] с более современными исследованиями И. Бонерта [4] и Х.П. Хаферкампа [6], несмотря на существенные различия их итоговых выводов. Даже в новейшей работе К.-Э. Меке эти поиски взаимозависимостей не прекратились, поменялось только их направление: данный автор противостоит утверждениям о зависимости «исторической школы права» от немецких идеалистов столь решительно, что в ряде случаев утверждает прямо противоположное устоявшемуся в литературе мнению о связи Пухты с Шеллингом: в частности, что именно учение «исторической школы права» о народном духе оказало влияние на взгляды Шеллинга, а не наоборот [8, S. 248].

Специально интересовавшийся историей термина «народный дух» Х. Канторович пытался подойти к проблеме более комплексно и специально подчеркивал, что данное понятие употребляли такие разные авторы, как Вико, Вольтер, Монтескье, Гердер, В. фон Гумбольдт, Я. Гримм, Шеллинг и Гегель [7, S. 296], но в конечном счете представил Савиньи и Пухту всего лишь эклектиками, собравшими свое учение о

---

<sup>2</sup> В последней крупной работе о Г.Ф. Пухте проблеме «народного духа» посвящена отдельная глава, причем именно это понятие автор считает основополагающим для понимания всего творчества Пухты (См. *Mecke Ch.-E. Begriff und System des Rechts bei Georg Friedrich Puchta*. Göttingen, 2009 (Beiträge zu Grundfragen des Rechts, Bd. 1).).

народном духе из обрывков других концепций, причем если оригинальность Савиньи состояла лишь в формулировках, то Пухте, видимо, следует отказать даже в этом [7, s. 313].

Вновь идти этим путем и пытаться воссоздать общую картину употребления термина, чтобы потом найти в ней место для исторической школы права было бы задачей, которую можно решить только в рамках более масштабного исследования. Поэтому по необходимости придется ограничиться анализом высказываний заявленных авторов о народном духе и указанием на наиболее продуктивный ракурс возможных историко-философских сопоставлений.

Очевидным маркером принадлежности Савиньи и Пухты к чьей-либо концепции народного духа могла бы быть сама форма понятия, поскольку употребление терминов зачастую не просто указывает на общность проблематики, но и служит конкретной отсылкой к иным концепциям, с которыми автор соглашается, либо, наоборот, собирается полемизировать.

В Германии интересующее понятие бытовало в нескольких вариантах: «*Geist des Volkes*», «*Geist dieses Volkes*», «*Nationalgeist*» и т. д. Однако, тот факт, что, к примеру, Юстус Мёзер использует все эти варианты в равной степени [7, S. 300], как нельзя лучше свидетельствует о неустойчивости формы даже в пределах творчества одного автора, не говоря уже о каких-то течениях. Сама эта неустойчивость, возможно, обусловлена проблемой перевода терминологии Монтескье, который, как известно, оказал сильное влияние на мыслителей Германии XVIII в. [7, S. 297].

Слово «*Volksgeist*» впервые появилось в одной из ранних работ Гегеля – «Народная религия и христианство» 1793 г. [1, с. 13], и данной форме он не изменил и впоследствии. В то же время известен факт, что романтики Арним и Brentano принимали непосредственное участие в издании текста Гильдебранда «*Des Knaben Wunderhorn*», в котором фигурировал «*lebendiger Volksgeist*» [7, S. 301], что важно по двум обстоятельствам. Во-первых, использование термина «народный дух» в «гегелевской» форме еще ничего не доказывает, поскольку она очевидно не зарезервирована за указанным философом. Во-вторых, помня о близости Савиньи и к упомянутым романти-

кам, и к Мёзеру, едва ли можно сомневаться в том, что основатель «исторической школы права» был знаком с интересующим нас понятием в разных вариациях.

Тем не менее, в тексте своей знаменитой брошюры 1814 г. «О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции» Савиньи не употребляет его вообще, заменяя более пространными «общим убеждением народа» («*gemeinsame Überzeugung des Volkes*»), «общим сознанием народа» («*gemeinsame Bewußtsein des Volkes*») и «сущностью и характером народа» («*Wesen und Charakter des Volkes*») [15, S. 76, 77]. Более того, термин «*Volksgeist*» Савиньи впервые и неоднократно употребил только в «Системе современного римского права», которая увидела свет в 1840 г. [14, S. 17, 20]

Если представить Савиньи сторонником терминологической строгости, то данную ситуацию легко было бы объяснить тем, что мыслителя беспокоила первоначальная неустойчивость формы, поэтому он сначала решил заменить его более описательными вариантами, а затем, когда термин устоялся, стал им пользоваться. Но если дело обстоит именно так, то почему Савиньи не прибег к разъяснениям ни в первом случае, когда можно было бы использовать термин с необходимыми пояснениями, ни во втором, когда настойчивое использование слова «*Volksgeist*» явно бросается в глаза читателю? Более того, Савиньи не только не выбрал какой-то один вариант, он не проводит никакого различия между терминами «народ» (нем. *das Volk*) и «нация» (нем. *die Nation*), как и между «общим убеждением», «общим сознанием» и «сущностью народа», хотя, строго говоря, эти термины уже исходя из своей формы должны обозначать нечто различное.

Другое возможное объяснение состоит в том, что четкое представление о «народном духе» у самого Савиньи сформировалось где-то между двумя указанными датами, но если принять такое объяснение, то все размышления о генезисе права, ставшие едва ли не центральным пунктом учения Савиньи и его последователей, теряют смысл, поскольку основываются как раз на концепции народного духа. Действие народного духа в искусстве, литературе и языке, народный дух как выражение народной индивидуальности, связь народного

духа и права – все эти идеи можно найти как в ранних, так и в поздних сочинениях Савиньи, подчас даже в сходных формулировках.

По всей видимости, наиболее логичным объяснением отсутствия термина «*Volksgeist*» в раннем тексте Савиньи представляется желание избежать возможных соотнесений со сходными концепциями. В пользу этой версии говорит тот факт, что в работе Тибо «О необходимости всеобщего гражданского законодательства для Германии», против которого брошюра Савиньи была направлена, интересный нас термин как раз встречается [9, S. 45]. Едва ли мы можем уверенно сказать, хотел ли Савиньи размежеваться также с германской рецепцией идей Монтескье, с немецкими романтиками или кем-либо еще; важно то, что он в 1814 г. определенно хотел представить свою концепцию как самостоятельную.

Впрочем, как заметил Х. Канторович, Савиньи цитирует работу Тибо по первому изданию его сочинения, где искомого слова еще нет, а не по второму, где оно появилось [7, S. 301]. Хотя Савиньи мог не знать о втором издании, но если предположить, что знал (было бы странно в разгар полемики перестать следить за сочинениями оппонента), то указанное объяснение всё же получает косвенное подтверждение: главе исторической школы права нужен был термин, но не те отсылки, которые могло принести с собой его употребление.

Как известно, в 1840 г. ситуация была существенно иной: Савиньи не выходил на авансцену юридической науки, он был признанным лидером авторитетного направления. Всего через два года, в 1842 г., он возглавит выделенное из министерства юстиции особое министерство законодательства по приглашению собственного ученика, прусского короля Фридриха-Вильгельма IV.

В то же время, нельзя забывать о важном историко-философском обстоятельстве: 30-е и 40-е гг. XIX в. – это время гегельянцев, занимавших большинство философских кафедр в германских университетах. То, что Савиньи начинает пользоваться интересующим нас термином именно в это время, можно рассматривать как претензию на интерпретацию гегелевского наследия.

Поскольку последнее утверждение требует уже содержательного анализа интересующего понятия, стоит закончить с формальной стороной вопроса и сказать несколько слов о Пухте.

Ситуация с употреблением термина «народный дух» в работах ученика и последователя Савиньи выглядит существенно проще.

Во-первых, «*Volksgeist*» появляется еще в ранних работах Пухты, и нигде не исчезает в более поздних. Концепция народного духа была впервые озвучена в 1828 г. в первом томе «Обычного права» [11, S. 3], хотя до этого само слово уже мелькало в двух рецензиях 1826 г. (на книги Ганса и Циммерна) [8, S. 147]. Что интересно, обе рецензируемые работы были посвящены истории права, причем работа Ганса (одного из самых известных гегельянцев того времени) – всеобщей истории [5; 16].

Во-вторых, известно, что Пухта еще в середине 10-х гг. XIX в. познакомился с текстами Гегеля, обучаясь в нюрнбергской гимназии, и был сильно ими впечатлен, а впоследствии прямо называл себя гегельянцем<sup>3</sup>.

Важно отметить, что Пухта пользуется терминами Савиньи, которые последний употреблял в качестве альтернативы «народному духу» – «всеобщее убеждение нации» [13, S. 23], «сознание народа» [13, S. 25], «народный характер» [12, S. 23] и т. д. Учитывая тот факт, что для него не было затруднительным употребление исследуемого понятия, и помня о датах сочинений Пухты, можно предположить, что он еще до Савиньи выбирает стратегию сближения исторической школы права с гегелевскими воззрениями.

Традиционно термин «народный дух» у Савиньи и Пухты рассматривался в перспективе их философии права и политической философии, историософскому значению этого

---

<sup>3</sup> В письме Савиньи от 17 августа 1829 г. Пухта пишет: «...und ich getraue mich, heute einen besseren Hegelianer vorzustellen, als Gans...» (См. *Bohnert J. Vierzehn Briefe Puchtas an Savigny // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. Göttingen, 1979. Nr. 2., s. 31 [11]*).



понятия, насколько мне известно, внимания уделялось существенно меньше.

Первое, что необходимо отметить в связи с содержательным анализом термина, учение о народном духе не было систематически изложено ни одним из данных авторов, из чего можно заключить, что оба они были точно уверены в том, что их поймут, и совершенно не пытались это понятие проблематизировать, т. е. «народный дух» был, скорее, отсылкой к хорошо знакомой концепции, нежели самостоятельным изобретением. Для нас вышеуказанное обстоятельство важно еще и потому, что оно в значительной мере изменяет подход к проблеме: следует говорить лишь о некоторых аспектах этого понятия, нежели о какой-то разработанной концепции, как ее пытались представить в предшествующей специальной литературе.

Смену ракурса с философско-правовой на историософскую проблематику можно отчасти легитимировать особенностями оформления текста Савиньи: в «Системе современного римского права» все ключевые термины, когда они употребляются в первый раз (иногда не только в первый), специально выделены, а «народный дух» в таковые не попал. Если внимательно присмотреться, то выделенные слова – преимущественно правовой тематики («*Rechtsverhältniß*», «*Privatrecht*», «*Volksrecht*», «*positives Recht*» и т. д.), но среди них есть и сравнительно «нейтральные», но все же напрямую связанные с правом «*Tradition*» [14, S. 20] и «*Staat*» [14, S. 22], но не «*Volksgeist*».

Историософский смысл этого понятия хорошо замечен в конкретных высказываниях. Так, знаменитое сравнение права и языка Савиньи развивает следующим образом:

В языке мы находим постоянное усовершенствование и развитие, и таким же образом в праве... Сам народ узнает в этом естественном процессе развития не только изменение вообще, но и определенную упорядоченную смену состояний, и в этих состояниях каждый обладает своим собственным отношением к особому проявлению народного духа, посредством которого производится право<sup>4</sup> [14, S. 17].

---

<sup>4</sup> Здесь и далее перевод авторский.

Народный дух оказывается связан даже не с процессуальностью вообще, чего уже было бы достаточно для признания за этим термином историософского значения, но с процессами определенного рода, прежде всего, с «упорядоченной сменой состояний», которые и составляют историю народа, хотя из этой фразы не ясно, что за состояния имеются в виду. Однако, наряду с «упорядоченной сменой состояний» Савиньи упоминает и другой термин – «развитие», занимающий важное место в гегелевском словаре.

В другой фразе Савиньи подчеркивает, что именно народный дух обеспечивает связь времен:

Но если мы рассматриваем народ как естественное целое и потому носителем позитивного права, то нам позволено при этом думать не только о постоянно содержащихся в нем единичных; скорее, это единство проходит сквозь сменяющие друг друга поколения, таким образом, объединяя настоящее с прошлым и будущим» [14, S. 20].

В данном случае Савиньи решает важную историософскую проблему: поскольку именно народный дух обеспечивает идентичность того или иного национального образования, хронологически разные состояния вообще можно представлять как единый процесс, без чего не было бы принципиально возможным рассуждать ни об истории права, ни, в более общем смысле, об истории народа.

Наконец, Савиньи устанавливает связь народного духа с общечеловеческим:

Это воззрение, согласно которому индивидуальный народ является продуцентом и носителем позитивного или действительного права, могло бы показаться слишком ограниченным тем многим, которые более склонны приписывать это образование (права – Н.А.), скорее, всеобщему человеческому духу, а не отдельному народному. Но при более внимательном рассмотрении обе эти точки зрения не кажутся чем-то противоположным. То, что действует в отдельном народе – всеобщий человеческий дух, который открывается в нем индивидуальным образом» [14, S. 20].

Эти фразы можно рассматривать как сближение с теорией естественного права и, таким образом, встать на позицию критиков исторической школы, упрекавших ее именно в «неисторичности»<sup>5</sup>. Но если речь идет об этой теории, то почему Савиньи предпочитает переформатировать проблему и выяснять не отношение права конкретного народа к естественному, а общечеловеческого духа к народному?

Далее по тексту хорошо видно, зачем Савиньи нужен общечеловеческий дух: точно таким же образом, как хронологически разные состояния одного народа соединяются в единый исторический процесс благодаря действию народного духа, устанавливается связь между различными правовыми системами, т. е. от истории права конкретного народа Савиньи поднимается на уровень всеобщей истории права. Справедливости ради следует отметить, что в данном случае эти рассуждения носят, скорее, прикладной характер: Савиньи нужно было обосновать рассмотрение современного ему германского права как в основе своей римского. Но у этих рассуждений есть очевидное историософское следствие – принципиальная возможность излагать всеобщую историю не как набор отдельных национальных историй, а в некотором смысловом единстве.

Эти рассуждения Савиньи перекликаются с гегелевской историософской концепцией, в которой, как известно, всякий народный дух является воплощением мирового духа, который выступает своего рода локомотивом истории и в то же время обеспечивает ее целостность.

Не менее ярко историософское значение исследуемого термина заметно в творчестве Пухты.

---

<sup>5</sup> Этот взгляд в отечественной литературе представлен П.И. Новгородцевым (*Новгородцев П.И. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии.* М., 1896.), а в немецкой, к примеру – Э.-В. Бёкенфёрде (*Böckenförde E.-W. Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts // Collegium philosophicum. Basel, 1965. S. 9 – 36.*).

Излагая периоды развития римского права «как права римского народа», данный автор в одном из мест специально указывает, что «*jus civile* имело в качестве основания Законы 12 таблиц, и было в дальнейшем развито отчасти непосредственным действием народного духа, <...> отчасти посредством *Leges* и *Senatusconsulta*» [12, S. 18]. Таким образом, история народа, а точнее, ее стадильность, как и у Савиньи, оказывается связана с действием народного духа.

Те же самые стадии, только применительно к истории всякого права, Пухта обрисовал еще раньше, в работе 1825 г. «Энциклопедия как Введение к лекциям об Институциях», причем их изложение завершается переходом ко всеобщей истории права: «Другой вопрос состоит в том, относится ли право того или иного народа к мировой истории...», или, в более общем смысле, являются ли те или иные народы «непосредственными всемирно-историческими моментами» [10, S. 33]? При этом, сам ход всемирной истории права Пухта представляет себе как процесс ступенчатого поступательного движения, в котором «предшествующие ступени сохраняются в последующих» [10, S. 13].

Пожалуй, именно в этом моменте близость историософских взглядов Пухты гегелевской философии истории наиболее очевидна. Ступенчатый прогресс, диалектическое «снятие», одновременно являющееся и уничтожением, и сохранением, и подъемом на более высокую ступень, а также признание только отдельных народов историческими – характерные черты именно гегелевских представлений.

Конечно, на это можно возразить, что в 1825 г. Пухта еще не пользуется исследуемым понятием, а потому вышеприведенные рассуждения только с некоторой натяжкой имеют отношение к заявленной теме. Но здесь работает тот же аргумент, что был приведен выше в связи с Савиньи: ставшее маркером исторической школы учение о генезисе права, которое Пухта, в целом, разделял со своим учителем, без представлений о народном духе просто обесмысливается. Таким образом, Пухта, как и Савиньи, формально прибегают к термину уже после того, как он был содержательно ими освоен.

Несмотря на кажущуюся банальность, сопоставление исторической школы права и Гегеля носит полемический характер. Этому тезису традиционно противостоят два других, не меньше его претендующих на истинность. Согласно первому, истоки учения Савиньи и Пухты следует искать в текстах романтиков и Шеллинга, согласно другому – у мыслителей XVIII в. Причем в последних работах наметилась тенденция к рассмотрению Пухты как автора, не зависимо от Савиньи и в значительно мере расходящегося с ним.

Конечно, эти три тезиса здесь высказаны заведомо утрировано: вряд ли можно обнаружить настолько решительного сторонника одной из указанных позиций, чтобы он совершенно отрицал две другие – спор ведется, преимущественно, о том, как лучше расставлять акценты.

Однако, за каждой из названных позиций стоит не только свой образ исторической школы права, но и более общие историко-философские представления о господствующих тенденциях в немецкой исторической и правовой мысли первой половины XIX в.

### Литература

1. *Каримский А.Н.* Философия истории Гегеля. М., 1988
2. *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии. М., 1896
3. *Böckenförde E.-W.* Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts // Collegium philosophicum. Basel, 1965. S. 9–36
4. *Bohnert J.* Über die Rechtslehre Georg Friedrich Puchtas (1798–1846). Karlsruhe, 1975 (Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 41).
5. *Gans E.* Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte von Dr. Eduard Gans. Bd. 1. Berlin, 1824. Bd. 2. Berlin, 1825
6. *Haferkamp H.-P.* Georg Friedrich Puchta und die «Begriffsjurisprudenz». Frankfurt am Mein, 2004 (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, Bd. 171)
7. *Kantorowicz H.U.* Volksgeist und historische Rechtsschule // Historische Zeitschrift. Bd. 108. H. 2. München, 1912, S. 295–325.

## Практическая философия

8. *Mecke Ch.-E.* Begriff und System des Rechts bei Georg Friedrich Puchta. Göttingen, 2009 (Beiträge zu Grundfragen des Rechts, Bd. 1).
9. *Moeller E. von.* Die Entstehung des Dogmas von dem Ursprung des Rechts aus dem Volksgeist // Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 30. Innsbruck, 1909. S. 1–50
10. *Puchta G.F.* Encyclopädie als Einleitung zu Institutionen-Vorlesungen. Leipzig-Berlin, 1825
11. *Puchta G.F.* Gewohnheitsrecht. Theil 1. Erlangen, 1828
12. *Puchta G.F.* Lehrbuch für Institutionen-Vorlesungen. München, 1829
13. *Puchta G.F.* Vorlesungen über heutige römische Recht. Leipzig, 1854
14. *Savigny F.K. von.* System des heutigen Römischen Rechts. Bd. 1. Berlin, 1840
15. *Savigny F.K. von.* Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft // Thibaut und Savigny. Zum 100jährigen Gedächtnis des Kampfes um ein einheitliches bürgerliches Recht für Deutschland. 1814-1914. Die Originalschriften in ursprünglicher Fassung mit Nachträgen, Urteilen der Zeitgenossen und einer Einleitung. Herausgegeben von J. Stern. Berlin, 1914
16. *Zimmern S.W.* Geschichte des Römischen Privatrechts bis Justinian. Bd. 1. Abt. 1, 2. Heidelberg, 1826

*Сведения об авторе: Асламов Николай Евгеньевич, факультет философии НИУ ВШЭ, аспирант.*

Н.В. Катенина  
**ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА ЛИЧНОСТИ: ДИСКУРС О  
СВОБОДЕ В ТЕКСТАХ Б. Н. ЧИЧЕРИНА**

*The article deals with Chicherin's outlook on the notion «freedom», one of the most important philosophical questions. Special attention is paid to the fact, that reality doesn't let build up a democratic society in Russia. One of the main reasons is poor democratic culture of the population. The problem of a person's liberty is in the centre of political and spiritual life, and the higher its level is, the more civilized and democratic the society is. The author also pays attention to the fact that modernization of Russia is impossible without taking into account philosophical and world outlooks.*

**Ключевые слова:** правовая культура, личность, свобода, правовое государство, закон

**Keywords:** democratic culture, person, liberty, democratic society, law

Изменения, происходящие в России сегодня, заставляют нас обратиться к опыту предшествующих поколений. Реформирование государства, попытка построить правовое государство требует усвоения всего позитивного потенциала,работанного человечеством за многие столетия цивилизации.

В истории не было еще идеального правового государства, выражавшего его первоначальный замысел и назначение. Практика формирования правового государства сложна и противоречива. В реальности чрезвычайно трудно воплотить все принципы такого государства.

Ряд атрибутов правового государства в России, так или иначе, утвердился: всенародным референдумом 12 декабря 1993 года принята действующая Конституция, которая конституирует Российскую Федерацию в качестве демократического правового государства; избран парламент; налицо определенное разделение властей; действует Конституционный Суд.

Тем не менее, действительность не позволяет говорить о построении правового государства в России. Тому есть множество причин: нарушается принцип верховенства закона; не в полной мере реализован принцип разделения властей; непродуманная экономическая политика; провозглашенные Конституцией РФ экономические, политические, социально-культурные права и свободы для значительной части населения действуют лишь формально. И среди главных: пассивность граждан и низкая правовая культура населения.

Правовое государство предполагает высокий уровень правовой культуры, развитое гражданское сознание в обществе, поскольку это ведет к укреплению правопорядка в обществе, к разрешению конфликтов в общественной и частной жизни цивилизованным путем.

Правовая культура – один из аспектов общечеловеческой культуры, воплотившийся в праве и юридической практике, один из элементов гражданского общества, правового государства. Полноценное участие человека в культурной жизни общества невозможно в условиях низкой правовой культуры.

Правовая культура составляет внутреннюю, ментально-духовную сторону правовой системы общества и глубоко пронизывает правосознание, право, правовые отношения, законность и правопорядок, правотворческую, правоприменительную и любую иную юридическую деятельность, регулирует поведение людей, сообразуясь с социокультурными, историческими особенностями различных этносов, выступает инструментом достижения социальной стабильности [6, с. 112-113].

Важным показателем правовой культуры является уровень правосознания в обществе – совокупность правовых взглядов и чувств, в которых выражено отношение к действующему праву, новые правовые требования, отражающие потребности общественного развития, степень осознания необходимости выполнения законоустановлений.

Правовая культура гражданина проявляется в знании действующего законодательства (прежде всего, в знании Конституции, основных прав, свобод и обязанностей), в уважительном отношении к праву, предполагает уважение чужих прав, добросовестное исполнение своих обязанностей, харак-



теризуется стремлением гражданина строить свое поведение в соответствии с предписанием юридических норм, исходя из свободного волеизъявления.

Таким образом, понимание свободы – это сфера не только чисто теоретических размышлений. Изучение данной проблемы имеет жизненные основания, затрагивающие как индивидуальное бытие личности, так и судьбы социума в целом. Проблема свободы человека находится в центре политической и духовной жизни, и степень ее достижения – главный критерий цивилизованности и демократичности общества, его общекультурного развития.

Свобода как одна из основных философских категорий характеризует сущность человека и его существование. Данная проблема с древнейших времен волнует умы человечества, ее изучению посвящены многочисленные исследования. Категория свободы была предметом размышлений Канта и Гегеля, Шопенгауэра и Ницше, Сартра и Ясперса. Тема свободы занимала важное место и в русской философии: в работах В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина.

В истории философской мысли это понятие прошло длительную эволюцию – от «отрицательной» (свобода от) до «положительной» (свобода для) трактовки. И тем более раскрытие понятия свобода для России актуально «сегодня, после падения коммунистической доктрины, определявшей жизнь большей части народа, после распада СССР», когда «спущенную сверху свободу народ воспринял как *«свободу от»* – от труда, от ответственности, как вседозволенность... Народ не искал... *«свободы для»* – для какой-либо независимой деятельности, и, получив ее, не знает, что с ней делать» [2, с. 28]. Ведь, к сожалению, верна мысль, что «вся трагедия русской истории заключалась в том, что за века развития не выработался регулятор, отличающий *произвол* от *свободы* личности, которая ставит своим пределом свободу другого лица, другого человека» [3, с. 476].

Особо актуально изучение богатейшего наследия русской социально-политической, правовой и философской мысли конца XIX – начала XX вв., давшего сильные импульсы общественному сознанию.

Достойное место среди представителей политико-правовой мысли дореволюционной России конца XIX – начала XX вв. занимает Б.Н. Чичерин. Исследователи творчества Б.Н. Чичерина отмечают его особую мировоззренческую позицию, которая «не может быть сведена к понятиям либерализма или консерватизма, а скорее определяется как политический реализм или культурный конструктивизм» [5, с. 7], концепция либерального консерватизма, которая, по выражению известного философа, общественного и политического деятеля П.Б. Струве, «сразу же отлилась в какую-то крепкую и твердую форму, гармонично сочетая в одном лице идейные мотивы либерализма и консерватизма» [7, с. 120-121]. П.И. Новгородцев, также испытывавший на себе воздействие идей и личности Б.Н. Чичерина, писал: «Борис Николаевич Чичерин обнаружил свойственное ему стремление взвешивать и оценивать различные элементы политической жизни в их необходимом значении для органического развития государства и общества. Решительный враг стеснительных политических мер и непрерывной опеки над обществом, Борис Николаевич признает, однако, что «истинный либерализм состоит не в отрицании государственных начал», а в правильном сочетании свободы с законным порядком. Так намечена была его основная точка зрения на явления политической жизни, которую сам Борис Николаевич обозначил именем «охранительного либерализма» [4].

В богатом и разностороннем научном творчестве Б.Н. Чичерина значительное внимание уделено философскому осмыслению проблем права и государства. Теоретическим обоснованиям проблем становления свободы, личностного начала на российской почве, в сочетании с другими вечными началами общественной жизни, с порядком, с правом, с нравственностью, с собственностью, с государством Б.Н. Чичерин посвятил всю свою жизнь. Многие суждения ученого созвучны современным реалиям и сегодня активно используются в правовой практике.

Князь Е.Н. Трубецкой отмечал, что для Б.Н. Чичерина «свобода личности служит краеугольным камнем всего правового порядка, всего государственного и общественного здания именно потому, что он верит в человека, как носителя Безус-

ловного» [8]. И несомненно утверждение Е.Н. Трубецкого, что тема свободы составляет руководящий мотив всей публицистической деятельности Б.Н. Чичерина. Так, мыслитель требовал уважения к человеческому достоинству и независимости подчиненных от власть имеющих, от подвластных – признания в самих себе этого достоинства, а также подобающего свободным людям отношения к власти. И в этом, действительно, заключается вся суть той «возвышенной» программы, которую Б.Н. Чичерин предлагает в своих работах; именно с этой точки зрения он рассуждает и о положении крестьянства и дворянства, и о национальном вопросе, и о земских учреждениях, и о свободе религиозной.

По мнению Б.Н. Чичерина, философия и история раскрывают нам неотъемлемо присущее человеку стремление к свободе, которое вытекает из самой глубины Духа, составляя лучшее его достояние и высшее достоинство человеческой природы. Ученый отмечает, что как носитель абсолютного, человек сам себе начало, сам – абсолютный источник своих действий: этим он возвышается над остальным творением и только в силу этого свойства он должен быть признан свободным лицом, имеющим права, только поэтому с ним непозволительно обращаться как с простым орудием. «История живыми чертами свидетельствует об этом начале как о неискоренимой потребности человека и высшей цели его исторической деятельности. Отсюда то обаяние, которое имеет свобода для молодых умов. Юношество всегда готово увлекаться ею даже через меру. И не одни юноши воспламеняются ею; и для зрелого гражданина нет выше счастья, как видеть свое отечество свободным, нет краше призвания, как содействовать, по мере сил, утверждению в нем свободы» [11, с. V-VI].

Б.Н. Чичерин различает свободу внутреннюю, которая проявляется в нравственном самоопределении и регулируется нравственным законом и совестью человека, и свободу внешнюю, которая реализуется в сфере гражданского общества и в государстве, и определяется правовым законом. Личность свободна в действиях до той поры, пока своею внешней свободой не нарушает свободы другой личности, если же это происходит, в дело должен вступать закон правовой. Свобода одного лица

ограничивается свободой других; свобода всех ограничивается деятельностью власти. Без этого ограничения общежитие невозможно. Б.Н. Чичерин подчеркивает, что поскольку каждая личность обладает свободой и стремится расширить ее границы, то необходимо, чтобы свобода одного не мешала свободе остальных, чтобы сильнейший не превратил других в орудия для осуществления враждебных им целей, чтобы каждая личность могла свободно развиваться, и были установлены твердые правила для разрешения неизбежных при совместном существовании споров. Именно поэтому право, как взаимное ограничение свободы под общим законом, составляет неотъемлемую принадлежность всех человеческих обществ. Человек, по природе своей, имеет личные, эгоистические стремления. Он нередко действует в ущерб другим. Общежитие невозможно там, где этим стремлениям предоставлен полный простор. А так как на добровольное самоограничение и самоусмирение рассчитывать не приходится, то остается прибегнуть к принуждению – власти. Исполнение норм права обеспечивается различными принудительными мерами либо со стороны государства, либо – в соответствии с законом – со стороны потерпевшего.

Однако существование власти не уничтожает свободу человека. Человек есть свободное существо. Его свобода выражается в праве. Человек, как свободное существо, имеет права. Но, кроме прав, он имеет и обязанности. В представлении Б.Н. Чичерина, «свобода не состоит в одном приобретении и расширении прав. Человек потому только имеет права, что он имеет на себе обязанности, и наоборот, от него можно требовать исполнение обязанностей потому, что он имеет права [10, с. 155].

Эти два начала ученый считает неразрывными. Все значение человеческой личности и ее прав он видит в том, что человек есть существо разумно свободное, которое носит в себе сознание нравственного закона и, в силу своей свободной воли, способно действовать по представлению долга. Абсолютное значение закона дает абсолютное значение личности. По словам Б.Н. Чичерина, если отнять у человека это сознание, то он станет в один ряд с животными, которые повинуются влечениям и не имеют прав. Человек – разумное существо и должен соизмерять свои действия с общими правилами, которыми опре-

деляются его отношения с другими. Эти общие правила составляют закон, проистекающий из разума и налагающий на человека нравственное принуждение. Закон включает в себе нравственное начало государственного устройства. Понятие «свобода» в общественной жизни, по мнению Б.Н. Чичерина, немислимо иначе как в пределах, поставленных законом или обычаем. «Повиновение закону – вот первое требование правды, первый признак гражданственности, первое условие свободы... Свобода, подчиняющаяся закону, одна может установить прочный порядок» [12, с. 379].

Таким образом, юридический закон обращается к человеку как к свободному существу, который может следовать закону, но может и нарушать его. Человек «сознает себя свободным и знает, что в каждом данном случае исполнение закона зависит исключительно от собственной его воли» [9, с. 217]. На признании свободы основаны понятия вины и юридической ответственности, в силу этого за нарушение закона полагается наказание. При отсутствии свободы, таким образом, не может быть вины, и если нет свободы выбора, не может применяться наказание. Точно так же и нравственный закон обращается к человеку в виде требования, а требование может быть предъявлено только свободному существу, которое может и уклониться от выполнения закона (вследствие несовершенства человека). Б.Н. Чичерин отмечает, что на свободном исполнении закона основано все нравственное достоинство человека, так как за нарушение его (нравственного закона) не полагается человеческое наказание, исполнение его есть дело свободной совести «без всякого внимания к человеческим наградам и наказаниям», «из бескорыстного желания добра» [12, с. 145].

Сам факт сохранения своей свободы, по мнению Б.Н. Чичерина, служит человеку главным побуждением к деятельности. Человек сам себя определяет к действию. Эта способность самоопределения составляет самое существо свободы.

Мыслитель утверждал, что основой свободы является способность разума управлять чувствами. Человек выбирает между различными возможностями. Действуя во внешнем мире, воля должна оставаться свободною, то есть с одной стороны – сохранять свою независимость, определяться по собственному

внутреннему побуждению, но с другой стороны, она должна властвовать над своими проявлениями. И хотя склонность ко злу является прирожденным свойством человека, но все же он, надеялся Б.Н. Чичерин, может и должен свои поступки подчинять разумному закону.

Со времени глобальных политических изменений 90-х годов XX века Россия переживает ряд кризисов. И по-прежнему актуально звучат слова И.А. Ильина о том, что «люди современной эпохи не должны... предаваться иллюзии: кризис, переживаемый нами не есть только политический или хозяйственный кризис; сущность его имеет духовную природу, корни его заложены в самой глубине нашего бытия; он ставит нас перед последними вопросами... Ибо бедствия нашего времени велики; и опасность можно будет преодолеть только тогда, если будет захвачена последняя глубина человеческой души» [1, с. 402]. Современная ситуация в России с особой остротой ставит вопрос духовного возрождения общества, культуры личности.

В работах Б.Н. Чичерина встречается много рассуждений о духовном формировании и воспитании человека. Важную роль ученый отводит семье, науке, искусству, при этом подчеркивая, что высшие, нравственные стороны развития индивидов принадлежат главным образом церкви. Мыслитель неоднократно рассуждает о необходимости правового воспитания общества для жизни в условиях свободы и самоуправления, а также ответственности власти и интеллигенции за данное воспитание. Ведь уровень правовой культуры должностных лиц, работников государственного аппарата, которые в силу своих служебных обязанностей призваны заниматься правоприменительной, правоохранительной деятельностью, имеет особое значение.

Вероятно, что без привлечения глубинных сил общества, духовного, мировоззренческого факторов модернизация России видится труднореализуемой. Существует потребность в поиске новых философских оснований осмысления правовой действительности. Анализ основных элементов политических и правовых учений, характерных для русской философской мысли, является отправной ступенью решения насущных проблем современной России.

### Литература

1. Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993.
2. Кантор В.К. Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М., 2007.
3. Кантор В.К. Санкт – Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008.
4. Новгородцев П.И. Борис Николаевич Чичерин // Научное слово. – 1904. – № 3. URL: // <http://www.liberalism.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=1#33> (дата обращения 15.02.2011)
5. Осипов И.Д. Патриарх русской государственной науки // Философия права / Б.Н. Чичерин. С-Пб., 1998.
6. Социология права: Учебное пособие / Под ред. В. М. Сырых. М., 2001.
7. Струве П.Б. О мере и границах либерального консерватизма // Политические исследования. № 3, 1994.
8. Трубецкой Е.Н. Учение Б.Н. Чичерина о сущности и смысле права // Вопросы философии и психологии. 1905, Кн. 80. URL: // <http://www.liberalism.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=1#44> (дата обращения 15.02.2011)
9. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999.
10. Чичерин Б.Н. Различные виды либерализма // Несколько современных вопросов / Б.Н. Чичерин. М., 2002.
11. Чичерин Б.Н. Собственность и государство: В 3т. М., 1882. Т. I
12. Чичерин Б.Н. Философия права. С-Пб., 1998.

*Сведения об авторе: Катенина Наталья Викторовна, факультет философии НИУ ВШЭ, аспирантка.*

**Р.В. Гуляев**  
**РЕВОЛЮЦИЯ И ДИКТАТУРА КАК ИНСТРУМЕНТЫ**  
**ДЕМОКРАТИИ. Х. АРЕНДТ И К. ШМИТТ**

*This paper touches upon some problems of political theory and political philosophy of the XX century. In its foundation lies the comparative analysis of views of two political theorists – Carl Schmitt (1888-1985) and Hannah Arendt (1906-1975). These authors are mutually recognized as adversaries, according to the fact that Arendt belonged to democratic tradition and Schmitt was the prominent representative of 'conservative revolution'. We try to give an adequate assessment of their views by articulating their attitude to problems of revolution and dictatorship, which are significant for both theorists.*

**Ключевые слова:** *политическая теория, революция, диктатура, идеология*

**Keywords:** *political theory, revolution, dictatorship, ideology*

Карл Шмитт (1888-1985), получивший юридическое образование в Берлине, Мюнхене и Страсбурге, никогда не был профессиональным философом и не претендовал на это звание. Однако потребность осознания сути политической ситуации, свидетелем которой он стал после Первой мировой войны, соотнесения этого опыта с предшествующим историческим контекстом, стремление к поиску путей выхода из политического и культурного кризиса, в котором Германия оказалась после Версальского мирного договора – все это привело к невозможности для Шмитта оставаться в рамках исключительно правоведения.

Революция 1918 года, результатом которой стало падение монархии и установление Веймарской республики, дополнила гнетущее впечатление от тяжелых условий Версальского дого-



вора, по которому от Германии отчуждались значительные исторические территории, взималась контрибуция, производилось вмешательство европейских государств во внутренние дела страны. На улицах немецких городов проходили ожесточенные бои между сторонниками разных политических течений, борющихся за власть. Провозглашение в 1919 году Баварской Советской республики и рост сепаратизма в других областях страны грозило окончательному нарушению территориальной целостности Германии, история которой как единого государства не насчитывала к тому моменту и ста лет.

Немецкие интеллектуалы, не разделявшие левых и либеральных политических взглядов, тяжело переживали эти события. Некоторые, как Эрнст Юнгер и Эрих Мария Ремарк, пытались осмыслить свой военный опыт и найти в нем ключи для понимания этой небывалой ситуации («тотальной мобилизации» в терминах Юнгера) и места человека в ней. Другие, как Макс Вебер, приняли участие в конституционной деятельности нового государства, в том числе с целью ограничить угрозу, исходящую от большевизма. Шмитт же сосредоточился на историческом анализе некоторых проблем государственного и международного права. Однако его исследования являются не только формально-историческими, но и носят определенные черты политического высказывания. Работы Шмитта 20х годов – «Диктатура» (1921), «Политическая теология» (1922), «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1923), «Римский католицизм и политическая форма» (1923), «Понятие политического» (1927) – являются ключевыми текстами «консервативной революции», интеллектуального политического течения, к которому кроме Шмитта принадлежали такие авторы, как А. Мёллер ван ден Брук, Э. Юнгер, О. Шпенглер, Э.Ю. Юнг, Х. Фрайер.

Консервативная революция была течением, направленным как против либерализма, так и против марксизма, против «Версаля и Веймара». Главные черты современности, против которых они выступают, появляются (и проявляются) в ходе Великой французской революции. Ключевые понятия политической реальности XIX-XX веков, такие как «нация», «суверенитет», разделение легальности и легитимности обрели со-

временное значение именно после 1789 года; однако это значение для авторов «консервативной революции» является ложным, искаженным и они борются за его пересмотр.

В отличие от Шмитта, Ханна Арендт (1906-1975) получила профессиональное философское образование в университетах Марбурга, Фрайбурга и Гейдельберга, училась у таких философов как М. Хайдеггер и К. Ясперс (её диссертация, написанная в 1929 г., была посвящена проблеме любви в творчестве св. Августина). Однако начало академической деятельности Арендт совпало с приходом к власти нацистов. Несмотря на успешную защиту докторской диссертации, она не была допущена к процедуре хабилизации (из-за своего еврейского происхождения) и, следовательно, не получила права университетского преподавания. После вызова на допрос в гестапо Арендт в 1940 году бежала в Париж, где в тот момент находилось большое число немецких мыслителей левых взглядов, также вынужденных эмигрировать из Германии. Там она познакомилась с Вальтером Бенямином, представителем марксистской Франкфуртской школы, которому посвящена одна из глав ее книги «Люди в темные века».

В мае-июне 1940 года французские войска были разгромлены, Франция попала под немецкую оккупацию. Арендт в числе других беженцев из Германии была отправлена правительством Виши в концентрационный лагерь, откуда по прошествии нескольких недель смогла бежать и в 1941 году эмигрировала в США, где и началась ее полноценная научная и преподавательская карьера.

Творчество Ханны Арендт оказалось тесно связано с ее биографией. Первое ее широко известное произведение, «Истоки тоталитаризма», является попыткой осмысления недавней европейской истории, которая непосредственной коснулась ее самой. В работе «*Vita Activa*, Или о деятельной жизни» излагается антропологическая концепция Арендт, которая, как и критика тоталитарного государства, во многом основывается на античной философской традиции. Однако самым значимым ее произведением является работа «О революции».

### **Актуальность**

Актуальность выбранной тематики представляется существенной как в отношении рассматриваемых авторов, так и самой проблемы. Карл Шмитт, который после окончания Второй мировой войны оказался фактически устранен из академической и публицистической жизни Германии, оставался важнейшей полемической фигурой как внутри страны, так и за ее пределами, среди эмигрировавших немецкоязычных интеллектуалов. Критика его идей позволила немецким левым точнее определить собственную позицию. Сам Шмитт состоял в переписке с такими мыслителями, как Вальтер Беньямин, Лео Штраус, Александр Кожев и оказал определенное влияние на их взгляды.

Ханна Арендт (наряду с другими эмигрантами из Европы – Лео Штраусом и Эриком Фёгелином) играла значительную роль в развитии американской политической мысли, «вдохнув» в нее жизнь в период упадка, когда некоторые авторы говорили о «смерти» политической теории. Ее проект заключается в обращении к исходному смыслу политики, взятому у Аристотеля и Фукидида, для преодоления кризиса, в котором европейская и американская цивилизации оказались после двух мировых войн, продолжившихся в виде Холодной войны.

Поиск высказывания обоих авторов по близким вопросам – главный способ критически сравнить их взгляды, а не ограничиться поверхностной констатацией идеологических противоречий между ними. Это необходимо не только для диалога между двумя традициями (немецкой и американской, консервативной и демократической), но и для более точного понимания их исходных идей. И особенно это важно в политической теории, области, в которой до сих пор научные высказывания перемежаются идеологическими лозунгами.

### **Скрытая полемика: сходства и различия концепций Шмитта и Арендт**

Традиционно концепции Шмитта и Арендт рассматриваются как решительно противостоящие друг другу. Дело здесь не только в исторических обстоятельствах биографий

двух авторов, оказавшихся по разные стороны режима национал-социалистов: Шмитт с 1933 года был членом НСДАП, за свою поддержку получил профессиру в Берлинском университете и некоторое время был наиболее авторитетным юристом Третьего рейха, тогда как Арендт в силу своего еврейского происхождения была вынуждена эмигрировать сначала во Францию, где попала в концентрационный лагерь, а затем – бежать в США. Однако даже если рассматривать их произведения вне исторического контекста, расхождение в интересующей авторов проблематике и избранных методах исследования на первый взгляд очевидно.

Шмитт как профессиональный юрист обращается в первую очередь к анализу конкретных исторических документов для точной дефиниции содержащихся в них терминов и формул. Предметом его интереса главным образом является правовой статус того или иного события, определение полномочий участвующих в нем политических субъектов. В конечном итоге цель его работ – выработка предельных понятий о политическом процессе, которые для него означают «не смутное понятие, как в неряшливой терминологии популярной литературы, но понятие предельной сферы» [6, с. 11].

Подход же Арендт выглядит едва ли не радикально противоположным. Одна из глав работы «О революции»<sup>1</sup> начинается со слов о счастье публичной свободы и человеческой мечте о нем, в другой<sup>2</sup> термин «счастье» вынесен в заголовок. Это, с одной стороны, выглядит некоторым вызовом по отношению к требованию строгости понятий у Шмитта. С другой – свидетельствует о стремлении Арендт избежать придания своей работе нейтрального характера, выделить в ней этический и ценностный аспект. Арендт не стремится, подобно Шмитту, дать исчерпывающую историческую характеристику рассматриваемому явлению. Революция интересует ее во вполне конкретных аспектах – так, например, разделив революционный процесс на стадию вооруженной борьбы за освобождение и стадию конституционного закрепления полученной свободы,

---

<sup>1</sup> Гл. IV Основание I: *Constitutio Liberatis*

<sup>2</sup> Гл. III Стремление к счастью

она в дальнейшем практически не говорит о первой, сосредоточившись на том, что представляет наибольший интерес для ее концепции.

Однако при этом очевидно, что два автора рассматривают некоторые общие сюжеты, на материале которых можно говорить о сходствах и различиях их подходов. Диктатура занимает Арендт в меньшей степени, чем революция – Шмитта; в ее работе диктатура упоминается, например, при описании режимов, установившихся в европейских странах после Первой мировой войны в результате свержения монархий. Для Арендт диктатура – лишь указательное, техническое обозначение; она не стремится раскрыть содержание этого термина, и хотя упоминает о различных ее видах, не считает нужным дать им хотя бы минимально развернутую характеристику. Диктатура заполняет собой политический вакуум, возникающий в результате свержения одной власти и отсутствия доверия народа как к новой конституции, так и к инстанции, ее создающей. Таким образом, диктатура у Арендт – явление однозначно отрицательное, провальный результат революции и никоим образом не источник подлинного суверенитета.

В качестве обратного примера можно привести различие между либерализмом и демократией, которое является ключевым моментом книги Арендт. Демократия, которая в узком смысле является лишь ограниченным конституционным правлением, распространяющимся на всех граждан государства, является основой и целью Американской революции. Либерализм же, происходящий из философии Возрождения и Просвещения с их возведенным в абсолют гуманизмом и культом разума, предполагает наличие у человека просто по факту его рождения дополитических (и внеполитических) прав. Французская революция на определенном этапе была направлена на реализацию этих прав – и именно этим противоречием между политическим и внеполитическим объясняется ее неудача. У Шмитта же это противопоставление максимально лаконично отмечается в предисловии к первому изданию: «...Диктатуру можно считать исключением как из демократических, так и из либеральных принципов, при том что послед-

ние могут не совпадать друг с другом» [6, стр. 15]. В дальнейшем его работа обходит эту проблематику стороной.

### **Два подхода к революции**

Великая французская революция – тот сюжет, на материале которого сравнение концепций Шмитта и Арендт наиболее продуктивно. В первую очередь следует понять отношение обоих авторов к этому событию. В случае с Арендт все более или менее очевидно. При всем максимально положительном отношении к революции как таковой, как акту «начинания», полнее всего раскрывающему специфическую сущность человека, Французская революция рассматривается ей негативно, как искаженная и незавершенная. Эта незавершенность имеет ряд причин: соединение политических и неполитических целей, изложенных в «Декларации прав человека и гражданина», включение в политический процесс попытки разрешения социального вопроса (принципиально неразрешимого политическими средствами), искусственное поддержание неопределенного и нестабильного состояния революционного правления, реализация демократии в полном смысле как господства большинства (подразумевающего политическое и физическое устранение несогласного меньшинства).

Шмитт же на первый взгляд удивительно беспристрастен в своих оценках. От деятеля «консервативной революции» можно ждать активной критики Французской революции просто как факта разрушения существующего политического порядка. Однако Французская революция вызывает у него неподдельный исследовательский интерес как первый в истории пример суверенной диктатуры – диктатуры, состоящей не просто в исполнении определенной задачи, поставленной сувереном, но создающей фактически *ex nihilo* новый авторитет и новый суверенитет. Деятельность Национального конвента, рассылающего комиссаров для контроля над войсками, объявляющего чрезвычайное положение, борющегося с политическими противниками, описывается подробно и впечатляюще.

За указами, декретами и комиссарскими инструкциями стоит мощь Левиафана, какая и не снилась Гоббсу: революционное правительство сталкивается с определенной политиче-

ской ситуацией, формирует решение по ее преодолению, наделяет конкретных исполнителей полномочиями для его воплощения. Так, когда требуется упразднить систему местных органов власти, саботирующих исполнение указов революционного правительства, в области страны посылаются комиссары, уполномоченные отменять решения местных властей, очищать органы самоуправления от «контрреволюционного элемента» и запрашивающие в случаях неповиновения помощь армейских частей. Комиссары в войсках следят за моральным состоянием солдат и офицеров, преодолевают сопротивление «промежуточных» органов власти и бюрократии, мешающее проведению рекрутских наборов и реквизиций продовольствия в пользу армии. Когда возникает угроза войны с другими государствами, на смену децентрализованной системе комиссаров приходит новая бюрократическая структура с четким подчинением центральной администрации, облегчающая управление страной. При возникновении мятежей в некоторых областях объявляется осадное положение, вся полнота административных и судебных функций отходит к военному командованию, все решения принимаются исходя из стратегической необходимости.

Однако Шмитт категорически не может принять эту ситуацию, хотя, следуя своей манере, прямо ее не критикует. Революция прекращает действие установленного права; решения революционных трибуналов могут считаться правовыми лишь в том случае, если считать правом все, что происходит в суде. По факту же эти меры являются революционным действием, как и введение осадного положения на территории страны или революционный террор. Если рассматривать «Диктатуру» в отрыве от более поздних работ Шмитта, то можно утверждать, что такой неограниченный произвол вызывает его однозначно негативную реакцию и все его суждения об эффективности комиссарской диктатуры и ограниченного конституцией чрезвычайного положения направлены на то, чтобы не допустить повторения подобной ситуации. Право гражданина на «естественного судью» (т. е. того, который разбирал бы дело в обычной обстановке) стандартную, не упрощенную судебную

процедуру и возможность обжалования решения – необходимые по Шмитту признаки правового государства.

### Заключение

Этот вывод приводит нас к более общему рассуждению. Цитируя самого Шмитта: «Разницу между двумя направлениями в естественном праве лучше всего сформулировать следующим образом: одна система исходит из интереса к определенным представлениям о справедливости и, следовательно, из содержания принятого решения, тогда как другая интересуется лишь тем, что вообще оказывается принято некое решение» [6, стр. 41]. Это относится и к нашим авторам. При всей читающейся сосредоточенности на идее свободы у Арендт и идее порядка у Шмитта оба они исходят в первую очередь из проблематики права. Революция рассматривается обоими теоретиками как предельная ситуация, в которой существующая правовая система перестает действовать и ей на смену либо свободно устанавливается новая, выстроенная в соответствии с представлениями о справедливости, либо волевым решением суверена (т. е. того, кто имеет возможность распоряжаться властью в ситуации, не регламентированной правом).

С точки зрения Арендт Шмитт не может рассматриваться как сторонник революции. Вся проблематика, связанная со свободным действием, начинанием нового, «духом революции», ему чужда. Не поддерживает Шмитт и республиканскую форму правления, на преимущества которой указывает Арендт. Более того, сам факт, что диктатура (а не волевое начинание граждан) у него может выступать легитимным источником изменения установленного правового порядка, казалось бы, начисто разделяет Шмитта и Арендт. Сколь тщательно она подводит антропологические и гуманистические основания под собственную интерпретацию политики, столь же он сосредоточен на изучении дегуманизированных институтов власти, обеспечивающих формальный момент решения и выстроенной на них системе международного права. Политический процесс как пространство свободы или как жесткая система вызовов и решений – вот камень преткновения между двумя философами. И если причисление Арендт к демокра-



тической традиции практически очевидно, то близость к ней Шмитта по некоторым вопросам достаточно неожиданна. И тем не менее показательно, что свои главные политические сочинения он открывает работой, исследующей главный механизм республиканского правления и через призму диктатуры исследует сущность демократии и политики в целом.

### Литература

1. *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни.* СПб., 2000.
2. *Арендт Х. Истоки тоталитаризма.* М., 1996.
3. *Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме.* М., 2008.
4. *Магун А. В. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта.* СПб., 2008.
5. *Михайловский А. В. Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии № 7, 2008.*
6. *Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы.* СПб., 2005.
7. *Шмитт К. Политическая теология.* М., 2000.
8. *Филиппов А. Ф. Техника диктатуры: к логике политической социологии // Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы.* СПб., 2005.
9. *Arendt H. On Revolution.* NY, 1990.
10. *Arendt H. What is Authority // Hannah Arendt. Between Past and Future.* NY, 1968.
11. *Arendt H. Men in Dark Times.* NY, 1968.
12. *Mouffe C. The Democratic Paradox // The Challenge of Carl Schmitt* London: Verso, 2000. Русс. пер.: Муфф Ш. Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии // *Логос* № 6 (45), 2004.
13. *Schmitt C. Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf.* Berlin, 1921.

*Сведения об авторе: Гуляев Роман Владимирович, факультет философии НИУ ВШЭ, аспирант*

**А.Д. Куманьков**  
**ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ В РАМКАХ**  
**СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

*The article deals with contemporary just war theories compared to Carl Schmitt's conception of bracketing of war. Just war theories based on classical ethics of war ideas, liberalism tradition and analytic philosophy propose a few principles to be used to justify decision to start warfare. Schmitt's approach could be defined as war-realism and assume protecting enemies from discrimination and defamation. Both positions could be doubted however.*

**Ключевые слова:** *теория справедливой войны, государство, дискриминация врага*

**Keywords:** *just war theory, state, discrimination of enemy*

В XX веке особое значение приняло понятие войны, трансформировавшееся на протяжении всего Нового времени. Авторы гуманистической юридической науки прибавили к средневековому, исключительно политическому пониманию войны правовое значение, что позволило трактовать войну как политико-правовое явление. Война стала сущностью исключительно публичной, правом на которую обладали только политические общности — государства — и регулярные армии. В период Нового времени политическая справедливость обрела неразрывную связь с войной, благодаря которой справедливость, собственно, и устанавливалась. И состояла эта справедливость в признании права на политическую экзистенцию равного по статусу субъекта международных отношений. В свою очередь силовое противостояние равных по статусу субъектов, каким бы парадоксальным это не показалось на первый взгляд, означало взаимное оберегание противоборствующих сторон и признание врагов, что обеспечивало воз-

можность заключения в будущем мира и последующего сосуществования.

Однако на смену Новому времени пришёл XX век, который принёс политический кризис. Традиционные понятия науки о государстве и учения о политическом оказались недействующими, неспособными соответствующим образом поддерживать систему международных отношений и сохранить неприкосновенными национальные суверенитеты, которые на протяжении трехсот лет держали Европу в своего рода сбалансированном состоянии. В том числе основополагающие для политического существования вопросы войны и мира лишились своего классического решения. В политической философии важнейшим концептом, вокруг которого выстраиваются различные теории, стало понятие справедливости. От крайне радикальных по своему духу дискуссий о свободе, характерных, как для XIX, так и для середины XX века, политическая философия перешла к более сдержанным размышлениям о справедливости, а точнее, о справедливом распределении общественного блага и подобным.

Нельзя сказать, что идея справедливости была изъята из философско-политических рассуждений в предшествующие периоды, – но в последние пятьдесят лет происходит настоящий ренессанс концепции *justum bellum*. Об этой теории, а также об альтернативной ей концепции войны немецкого политического мыслителя и юриста Карла Шмитта, и пойдёт речь в данной статье.

### **i. История развития понятия *justum bellum***

Среди важнейших этапов генезиса понятия справедливой войны следует выделить теории Цицерона, Августина, Витория, Гроция и Канта. Подробное рассмотрение всех этих небезынтересных учений о *justum bellum* весьма занято, однако выходит за рамки данной статьи. Стоит, правда, остановиться на некоторых из них. Римские мыслители, в частности Цицерон, в своих трудах однозначно отделили справедливого врага от преступника, введя в употребление выражение *justus hostis*. Для Цицерона война, чтобы быть справедливой должна иметь справедливую причину. Она должна быть войной обо-

ронительной, то есть отвечать на внешнюю агрессию, или же она должна быть вызвана некой несправедливостью.

В IV веке Святой Августин разработал концепцию справедливой войны на основе христианского догмата и своего учения о земном и Господнем граде. Согласно Августину, война приемлема на определенных условиях. В первую очередь, она должна исходить из благой и справедливой цели, а не из стремления усилить собственную власть. Далее, война должна находиться только в ведении строго институализированной властной организации, то есть государства. А конечной целью войны должен быть мир, и эта цель не должна теряться ни на каком этапе войны, даже в моменты самых кровавых столкновений. Война, хотя и не может быть упразднена в действительности, должна, однако, рассматриваться в качестве крайнего средства разрешения споров.

После Августина авторы, которые обращались к теме справедливой войны (среди прочих Фома Аквинский), использовали в своих рассуждениях в первую очередь теологические аргументы. Своего рода переходным мыслителем, мыслителем который обратился к рационалистической аргументации, стал Франсиско де Витория. На заре Нового времени Витория был одним из первых, кто развивал теорию войны в рамках христианского догмата, однако накладывая на него определенные ограничения. За ним последовали и Суарес, и Гроций, и Пуфендорф, и, в конце концов, Кант.

Гуго Гроций сделал многое в XVII веке для разработки в рамках теории естественного права идеи ограниченной войны и формулирования критериев справедливой войны. Собственно, весь его трактат «Три книги о праве войны и мира» «написан в защиту Справедливости», на что сам Гроций указывает в посвящении французскому королю Людовику XIII. Согласно Гроцию, «справедливой причиной начала войны может быть не что иное, как правонарушение». [1, с. 187] Таким образом, в качестве акта, санкционирующего войну, у Гроция выступает взятое из юридической науки понятие правонарушения. И, в общем-то, весь пафос труда Гроция состоит в уяснении соотношения права и войны, возникающей, по его мнению, в случаях, когда «нет возможности прибегнуть к суду». [1, с. 188]

Помимо всего прочего, Гроций уловил важную тенденцию трансформации войны в XVII, указав на основополагающее свойство войны, состоящее в разделении мира надвое. Гроций подмечает, что латинское слово война – *bellum* – происходит от *duellum*, а *duellum*, в свою очередь, – от *duo*, то есть «два». Война стала персонифицированной дуэль, поединком государств или коалиций. Государство постепенно приобретает исключительное право на использование насилия, и война становится делом исключительно политическим. Такова модель классической войны.

Правовое пространство европейских народов в XVII-XIX веке было избавлено от необходимости поисков справедливых причин войны, поскольку единственным авторитетом, указывающим на легальность войны, стал равный и общепризнанный государственный суверенитет. После Вестфальского мира лицом, презентующим государство в войне, стал не абсолютный монарх, ответственный перед Богом, а весь народ, взятый в единстве национального суверенитета. Межгосударственная война стала ограниченной и правомерной, поскольку она велась равными субъектами: справедливыми врагами, которые признавали друг друга и не пытались стереть противника с лица земли. В этом и состояла суть справедливости того времени.

## **ii. Справедливость пропорциональности и различия и справедливость оберегания**

Современная теория справедливой войны (*just war theory*) полагает ту войну справедливой, то есть легитимной, которая начинается и придерживается в своём течение ряда принципов *jus ad bellum* и *jus in bello*. Она развивается в настоящее время различными авторами по обе стороны Атлантики, кроме того, дискуссию задаёт здесь журнал *Journal of Military Ethics*. Эта доктрина опирается не только на классическую теорию *justum bellum*, но и на аналитическую философию, а также на либеральную традицию, предполагая, что наличие универсальных прав человека имеет определяющее значение при решении вопросов политического существования.

Среди наиболее значимых авторов современной традиции *just war* следует назвать следующих философов: Майкл

Волцер (Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations, 1977), Томас Нареель (War and Massacre, 1972), Пол Кристофер (The ethics of war and peace, 1994), Ник Фоушин (Military Ethics: Guidelines for Peace and War, 1986), Брайан Оренд (War and International Justice: A Kantian Perspective, 2000). Несмотря на наличие расхождений во взглядах по ряду принципиальных вопросов, следует указать на объединяющее всех этих авторов стремление оценить войну с точки зрения этической обоснованности. При этом одни войны определяются как безнравственные, другие же могут быть оправданы с нравственной точки зрения.

Если попытаться обобщить современные основополагающие догматы теории справедливой войны, то они укладываются в шесть критериях *jus ad bellum* и двух принципах *jus in bello*. Итак, для оценки права начала войны концепция *just war* предлагает следующие принципы: принцип правого дела (*Just cause*), добрых намерений (*Right intention*), легитимности власти (*Proper authority and public declaration*), вероятности успеха (*Probability of Success*), принцип соразмерности (*Proportionality*) и принцип крайнего средства (*Last Resort*). Принцип правого дела указывает на то, что в руках политических лидеров находится право объявления войны, которое проистекает из локковской идеи легитимного правительства, как инструмента реализации основных прав человека.

*Jus in bello* должны соответствовать принципу соразмерности (пропорциональности) и принципу различия. Оправдывается такой подход стремлением ограничить ужасы и кровопролитность войн. Перечисленные критерии могут происходить из интуитивистских или утилитаристских оснований, однако стоит отметить, что использование данных принципов предоставляет возможность получить нравственное оправдание своим действиям в войне, а теория такого рода может быть узурпирована и использована для оправдания собственной политики, которая может быть и преступной. Собственно, эту возможность произвольно трактовать нравственные принципы, заолженные в *jus ad bellum* и *jus in bello*, следует признать главной опасностью, сокрытой в теории справедливой войны.

Вопрос о справедливости предполагает разрешения вопроса об источнике справедливости. Однако в настоящее время трудно представить, как может быть введено в международную политику, в межгосударственное право понятие справедливости таким образом, чтобы оно стало абсолютом, определяющим взаимные действия государств и народов, чтобы оно стало категорическим императивом, с которым в равной мере сверялись бы все правительства. Де-юре единственным источником справедливости в международной политике сейчас является Организация Объединённых Наций, призванная сохранять мир и в крайних случаях одобрять своими санкциями проведение военных операций. Однако де-факто мы видим, что к рекомендациям Совета Безопасности ООН далеко не всегда прислушиваются.

В этой связи неудивительным кажется то, что в последние два десятилетия актуализируются концепция войны и особое понятие справедливости, которые были предложены Карлом Шмиттом. Теория Шмитта апеллирует к действительному равенству участников международных отношений. По мнению Шмитта, государство как специфический пространственный порядок обязано следить за собственной целостностью и неприкосновенностью своего суверенитета. В рамках государства возможно различие друга и врага, которое для Шмитта и служит основной характеристикой политического. Различение друга и врага означает, что война проистекает из вражды и являет собой предельный способ отрицания бытия другого. Однако враг – это не конкурент, и не личный противник (*inimicus* или *ἐχθρός*), враг – это «борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности» [2]. Только публичная вражда рождает врага, потому как враг соотносится с такой совокупностью людей как народ; это враг всего народа, взятого в своей целостности – *πολεμίος* или *hostis*.<sup>1</sup> Врага, может, и не стоит возлюбить в библейском смысле, но его нельзя не уважать, то есть признавать за ним обладание точно такими

---

1 Примечательно, что латинское *hostis* означает одновременно и чужеземец, и военный противник, то есть враг в общенациональном смысле.

же характеристиками, какими обладает целостность «друга», «своего».

Враг признается справедливым врагом (*justus hostis*), и нет никаких оснований для признания его преступником или «не-человеком», которого надо судить и, возможно, уничтожить уже после заключения мирного договора. «Война ведется между государствами как война регулярных, государственных армий, между носителями *jus belli*, которые и в войне уважают друг друга как противника и не подвергают друг друга дискриминации как преступников» [3, с. 20], именно поэтому заключение мира «возможно и даже остается нормальным, само собой разумеющимся окончанием войны» [3, С. с. 20].

Карл Шмитт видел осуществление принципа справедливости в тех войнах, в рамках которых врага не дискриминировали, т. е. не пытались всеми силами лишить его политического и физического существования. Оберегаемая война является для Шмитта политическим ориентиром. Под такой войной понимается конфликт, ведение которого было подчинено описанному праву войны европейских народов. И в отказе от дискриминации врага состояла редкая моральная сила классического европейского военного права. Признание врага в качестве равноправного субъекта политических, межгосударственных отношений было не только моральной позицией, но и важнейшей характеристикой европейского международного права. Это равноправие и определяло стабильность, которая существовала на континенте на протяжении достаточно долгого времени, поскольку в оберегании были заложены условия возможности установления мира в будущем. Оберегаемые войны, по замечанию Шмитта, дали европейской гуманности нечто экстраординарное, они позволили отказаться от криминализации врага, что означало релятивизацию вражды и отрицание абсолютной вражды. Кроме всего прочего, снижалась и степень кровопролитности конфликтов. Характерное для пост-вестфальской Европы равновесное состояние для Шмитта явно предпочтительнее, нежели тот дисбаланс, что был привнесён в международные отношения политическими трансформациями XX века.



Важнейшей особенностью современной политической философии является то, что происходит серьезнейшее критическое осмысление вооруженных столкновений с этической точки зрения, а в область моральных законов пытаются ввести рассуждение и о войне. Если в прошлом войны воспринимались как метод решения политических проблем, как способ выхода из кризиса, как путь к восстановлению справедливости, то нынешние войны потеряли обоснование и в праве, и в справедливости. Сейчас война зачастую воспринимается как проявление бессилия политического, некий изъян в политике государства.

Регулярные политические силы современности вынуждены искать обоснования войны, ориентируясь на нормы женеvского международного права, а также на расхожее представление о том, что *civitas civiti* уже не *lupus est*. К политике с неизбежностью применяются нормы морали. Естественно в первую очередь, на обладание этическим базисом претендует теория справедливой войны. Но с этической точки зрения идея справедливости Шмитта ничуть не уступает *just war theory*, поскольку обе эти теории не предполагают «окончательного решения» вопроса о войне. Обе стороны признают, что войны будут продолжаться; однако Шмитт как политический реалист, в отличие от теоретиков *just war*, предлагает войну в качестве средства поддержания сбалансированного, равновесного состояния международных отношений. Фактически Шмитта больше волнует *jus post bellum*: что будет с вовлечёнными в конфликт государствами по окончании военных действий. Позиция сторонников идеи *just war* сводится к тому, что за отдельным государством или коалицией они оставляют право выносить суждение о справедливости и мере наказания. Возможно, это не вызывает проблем, когда речь идёт о столкновении с нерегулярным противником (повстанцем или террористом), но определенно приведёт к появлению теоретических трудностей в конфликтах, где с обеих сторон задействованы регулярные силы.

Против Шмитта, впрочем, может быть высказан следующий аргумент. Не находит разрешения проблема включения в число врагов нетрадиционных, асимметричных сил: партиза-

на, террориста, а также частных военных компаний. Очевидно, что меняется содержание и смысл войны. Она уже не способна стать абсолютным решением политических вопросов; есть игроки, которые оказываются сильнее государства – это частные военные компании или транснациональные корпорации. Бизнес, привлеченный во власть, лишь способствует эскалации вооруженных конфликтов.

Как замечает один из ведущих современных немецких политических философов Херфрид Мюнклер в статье «Privatisierte Gewalt: Der Terrorismus fordert immer mehr zivile Opfer» классическая война между государствами происходила на полях сражений. В теории войны, которую мы находим у Клаузевица, решающее сражение, напрягающее все силы обеих сторон, оказывалось кульминацией военного конфликта; далее шёл спад напряженности, обсуждение и подписание мира. Современный же мир пришёл к тому, что вместо боя ведётся кровавая бойня, вооруженное столкновение между солдатами было заменено акциями насилия против воюющих групп, в которых страдает и гражданское население. Согласно Мюнклеру, если сейчас и существует способ установить мир, то он состоит не в акте заключения мирного договора, а в длительном процессе установления мира (*Friedensprozesse*). По такой схеме развивались конфликты, к примеру, в России или на Ближнем Востоке. Не только непосредственные участники конфликта, то есть государства, но и заинтересованные экономические структуры должны понять, что в долгосрочной перспективе для них выгодным будет мирное положение, а не продолжающийся конфликт.

Итак, трансформации, происходящие в области политического, появление новых видов войны и развитие техники меняет войну, а значит, они служат отправной точкой пересмотра положений философско-политической теории войны и военного права. К современным формам и реалиям могут применяться классические концепции, как это делают теоретики *just war* или Карл Шмитт с его идеей оберегания, но делать это стоит крайне аккуратно, избегая некорректного и произвольного использования аргументации. Кроме того, перед политической философией стоит задача определения точек опоры в поня-

А.Д. Куманьков. Теории справедливой войны в рамках ...

тийной системе, что позволит нам вернуть политическую мысль в область определенности и избавиться от дискриминации врага во имя узурпированной справедливости, а это, в свою очередь, предоставит возможность осмыслить войну с действительно гуманных и рациональных позиций.

### Литература

1. Гроций Г. О праве войны и мира: Репринт с изд. 1956 г. М.: Ладомир, 1994.
2. Шмитт К. Понятие политического. По тексту рукописи перевода./Пер. с нем. Филиппов А. Ф.
3. Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М., 2007
4. Christopher P. The ethics of war and peace. An Introduction to Legal and Moral Issues. Englewood Cliffs. Prentice- Hall, inc. 1994.

*Сведения об авторе: Куманьков Арсений Дмитриевич, факультет философии НИУ ВШЭ, аспирант.*

# Культура, социум, история

## А.А. Плешков ВЕЧНОСТЬ КАК ЖИЗНЬ: ПОНЯТИЕ ΑΙΩΝ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

*ΑΙΩΝ is one of the most important concepts in ancient Greek philosophy. Interpreters of αἰών often fall into two traps: consideration through the prism of Christian tradition, where αἰών means strictly «eternity» and the intermixture of αἰών with such words as ἀίδιον and αἰεῖ. A careful analysis of ancient thinkers' texts shows that these two mistakes misinterpret the concept αἰών in ancient Greek philosophy. The article presents a brief analysis of the concept αἰών in Plato and its development in the Plotinus' philosophy. It reveals that Plotinus' αἰών is the fullness of being-and-time. It contains, firstly, the full and unlimited life and, secondly, time before it «deploying» on the lower level of being. Moreover, αἰών as a specific feature of the intelligible world is a special νοῦς' mode of being and life. Interrelation between αἰών and χρόνος, which coincide with the relation between νοῦς and ψυχή, is discovered through the concept εἰκών, which plays an important role both in Plato and Plotinus.*

**Ключевые слова:** эон, вечность, время, полнота бытия-времени

**Keywords:** aion, eternity, time, fullness of being-and-time

Несмотря на то, что понятие αἰών занимает важное место в древнегреческих философских учениях, до сих пор ему уделялось недостаточное внимание. Древнегреческое слово αἰών, трудное для однозначной философской интерпретации, имеет более десяти значений. Так словарь LSJ – наиболее авторитетный словарь античной лексики – указывает разнообразные зна-

чения: от спинного мозга (в Гомеровых Гимнах, у Гиппократов) до длительного периода времени и даже вечности (у Гесиода и Платона) [12, р. 45]. В русских переводах αἰών чаще всего переводится как вечность (реже – «век»). Такая же ситуация обнаруживается и в зарубежных переводах. Существует определенные предпосылки такой интерпретации, которые я коротко рассмотрю ниже, тем не менее, отмечу сразу, что ни у одного античного автора понятие αἰών не означают вечность, в строгом смысле слова (бесконечность во времени, лишенная темпоральных измерений). Первой предпосылкой ошибочного понимания αἰών, является рассмотрение этого понятия через призму христианской традиции, в которой под эоном подразумевается вечность, как «временная протяженность, не имеющая ни конца, ни начала [2, с. 167]. Такое смешение христианского и языческого (греческого) смыслов является ошибочным:

Греческое слово αἰών (aion) обладает историей сразу в двух мирах. У него есть свое место в греческой литературе и философии и свое место в Ветхом Завете, где оно заменяет древнееврейское слово [olam]... Aion связан с двумя мирами еще в одном смысле, а именно, в Новом Завете, в котором говорится об «этом» αἰόν'е и том, «который придет». Новозаветное употребление αἰόν'а и его раннецерковная интерпретация – интерпретация в отношении противопоставления с греческой философией и гностицизмом – является важнейшей, но более поздней, частью истории слова [11, р. 1].

Второй предпосылкой ошибочной интерпретации является смешение нашего понятия с αἰδίων и αἰεί. Во-первых, этимологическое возведение αἰών и αἰδίων к αἰεί не является бесспорным (см.[12]). Этимологическая зависимость αἰών от αἰεί, впервые предложенная Аристотелем (О небе. 279а 25), а затем встречающаяся и у Платона (Ш. 7. 6), не может считаться решающим аргументом в интерпретации αἰών<sup>1</sup>, кроме того, ни Аристотель, ни Платон, не возводят к αἰεί слово αἰδίων. При

---

<sup>1</sup> Здесь можно привести и пример платоновского «Кратила»: этимологии, предложенные Платоном не раз становились объектом резкой (и даже грубой) критики современных филологов-классиков.

рассмотрении самих текстов древнегреческих мыслителей сразу бросается в глаза и разность контекстов употребления всех трех слов. Αἰεί постоянно, употребляется в значении «всегда», αἰδιον, чаще всего, подразумевает вневременную вседлительность (как раз близкую, в нашем понимании, вечности), αἰών же употребляется в разных контекстах. Интересно, что при употреблении понятия αἰών, не важно – в значении «спинной мозг» или «временной отрезок» – мы обнаруживаем постоянный и всегда практически неизменный «семантический шлейф»: жизнь (ζωή, βίος), душа (ψυχή), полнота (πᾶς), время (χρόνος). Именно этот «семантический шлейф» позволяет, на мой взгляд, выдвинуть философскую интерпретацию понятия, общую для всех, на первый взгляд, несовместимых контекстов. Закончить обсуждение этой проблемы мне хотелось бы словами Дж. Хансона: «Мы знаем, что нет ничего более небезопасного и ненадежного, чем следование этимологии. Единичное *употребление* стоит десятка этимологий. Этимология это теория, употребление – это факт» [10].

Говоря об употреблении нашего понятия у Плотина, можно констатировать, что и здесь мы сталкиваемся с вышеуказанными историко-философскими заблуждениями. Так в недавно вышедшей книге «Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads» (2007) Джианнис Стамателлос посвящает целую главу рассмотрению вечности и времени у Плотина. Аксиоматически заявляя о связи платиновского концепта вечности (αἰών) с досократическими учениями (при этом смешивая понятия αἰών, αἰδιον и αἰεί у досократиков), он сразу обнаруживает «вечность» и в Эннеадах Плотина, в чем, собственно, нет ничего удивительного. В книге П. П. Гайденко «Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке» (2006) обнаруживается та же поспешность. Констатируя взаимозаменяемость понятий αἰών и αἰδιον Пиама Павловна изначально «обречена» на нахождение «вечности» у Плотина и его предшественников. Тем не менее, в книге делается утверждение, что у Плотина понятие вечность (αἰών), впервые получает онтологическое определение, представляя перед на-

ми, как «полнота бытия» [3, с. 46]. Я уверен, что Плотин здесь, все же, не первопроходец, но наследник длительной философской и литературной традиции, тем не менее, именно в близком к «полноте бытия» смысле следует интерпретировать αἰών у Плотина. Кроме того, рассмотрение времени, как жизни Души, предложенное в книге, так же является верным шагом в понимании αἰών. Наконец, в статье И.Е. Сурикова «Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи», на основе фрагмента платоновского «Тимея» 37c-d (этот фрагмент будет рассмотрен ниже, так как играет решающее значение для понимания платоновского αἰών), автор делает осторожное предположение о природе αἰών: «В какой-то степени αἰών – это время на стыке с пространством, некое предвосхищение открытого значительно позже пространственно-временного континуума» [8, с. 142].

Я не думаю, что такая интерпретация αἰών допустима (хотя соблазн сделать Платона праотцем теории относительности и велик), однако, Игорь Евгеньевич в своем предположении, отчасти, прав. Конечно, абстрактное пространство современной физики – понятие чуждое для античного мышления (см., напр. [5]). Тем не менее, его предположение оказывается значимым: αἰών в философии Плотина указывает на «стык» времени и бытия, жизни. Αἰών, таким образом, есть полнота бытия-времени. Причем я готов утверждать, что такое определение может быть распространено на древнегреческое употребление αἰών в целом. Далее, на примере Платона и Плотина я постараюсь это наглядно показать, но так же сошлюсь на монографию Хелеены М. Кайзер «Life, Time, Entirety: a study of Αἰὼν in Greek literature and philosophy», в которой она отстаивает эту же точку зрения.<sup>2</sup>

### ΑΙΩΝ у Платона

Как я уже сказал выше, для понимания употребления αἰών у Плотина, необходимо обратить внимание на тексты Платона – философа, по всей видимости, впервые концептуа-

---

<sup>2</sup> К сожалению, из её рассмотрения полностью исключена философия Плотина.

лизировавшего αἰὼν [11, p. 59]. Ключевым, для интерпретации αἰὼν Платона является фрагмент диалога «Тимей» 37c-d:

Итак, в соответствии с тем, что он сам [образец – παράδειγμα], оказывается живым (ζωή) вечным (αἰδίων) существом, [Он] попытался и все это [творимое, космос – οὐρανός] настолько, насколько возможно, создать подобным. Однако все-таки природа этого существа является эонной (αἰώνιος), и этого нельзя в полной мере передать ничему рождающемуся [смертному], [Он] замыслил сделать некоторое движущееся подобие (εἰκὼν) эона (αἰὼν). И вместе с тем, как устраивает (приводит в порядок) небо, делает при этом, что эон остается неподвижным в едином, эонный (αἰώνιος) же образ (изображение, εἰκὼν), движущийся от числа к числу – как раз то, что мы назвали временем (χρόνος).

Во-первых, я хотел бы обратить внимание на указанный мной во введении «семантический шлейф». Мы видим, что здесь присутствует и жизнь (ζωή, а ранее (36e), Платон использует понятие βίος), и время (χρόνος). Чуть ранее (34c-37c), Платон говорит о том, что космос, творимый демиургом, обладает не только телом, но и душой (ψυχή), первичной по отношению к телу. Еще интереснее и то, что в «семантический шлейф» включается и слово αἰδίων, что говорит о невозможности отождествления этих понятий (в дальнейшем сочетание прилагательного αἰδῖος и αἰὼν станет важной характеристикой Аристотелевского бога). Таким образом, αἰὼν Платона тесно связан с понятием жизни, времени, души.

Во-вторых, необходимо указать на важную роль понятия εἰκὼν, объясняющую взаимосвязь χρόνος и αἰὼν. Время является «движущимся от числа к числу» образом αἰὼν.<sup>3</sup> Это «видение» движения внутри единого αἰὼν, в согласии с определен-

---

<sup>3</sup> Хотя Хелена Кайзер и говорит, что грамматически правильно интерпретировать время как движущийся образ эона, тем не менее, по смыслу движущимся образом является небо (οὐρανός) (так же комментирует этот момент и Прокл). В любом случае, далее автор говорит о практически полной тождественности у Платона понятий время (χρόνος) и небо (οὐρανός)



ной мерой, числом. Понятие εἰκὼν, как будет показано ниже, играет решающее значения для понимания αἰὼν у Платона.<sup>4</sup>

Последним моментом, на который хочется обратить внимание, это то место, которое занимает αἰὼν в космологии Платона. Сам сотворенный прекрасный космос не обладает αἰὼν, тем не менее, он обладает αἰώνιος. Ее «вдохновение» в творимый космос является последним штрихом создания. Как указывает Хелена Кайзер в своей монографии: «В «Тимее» 52a копия прямо называется «гомогенной» по отношению к образцу. Таким образом, если образец называется αἰονίς, это свойство можно приписать так же и копии. Тем не менее, нужно отметить, что хотя копия и может быть названа αἰονίς (прилагательное), мы нигде не находим, чтобы само бытие копии называлось αἰον (существительное)» [11, p. 72].

Исходя из этого, можно заключить, что αἰὼν, как раз, и подразумевает полноту бытия-времени. Это означает, во-первых, предельную оформленность и завершенность, которая является прекрасной, а во-вторых, характеризует αἰὼν как вмещалище жизни и времени: ни времени, ни жизни вне эона не существует. Важно отметить, что этой полнотой, по Платону, обладает лишь творец-образец (δημιουργός, παράδειγμα), творимый же космос, хоть лишь причастен этой полноте, но сам ею не обладает: он αἰώνιος, но сам не αἰὼν.

### ΑΙΩΝ у Платона

В отличие от всех предшественников, Плотин посвящает понятию αἰὼν отдельный трактат - Περὶ αἰώνος καὶ χρόνου (III. 7). Если у досократиков, Платона и Аристотеля приходится выкристаллизовывать концепт αἰὼν из разных фрагментов и интерпретировать с постоянной отсылкой к другим, то с Плотиним, в этом смысле, дело обстоит намного проще: он сам уже сделал всю эту работу. Тем не менее, как будет показано ниже, крайне сложным оказывается определить место αἰὼν в его онтологии.

---

<sup>4</sup> Стоит отметить, что Плотин иногда использует для обозначения «образа» схожее по смыслу с εἰκὼν понятие: μῖμος (μίμησις).

В целом, как я уже говорил выше, Плотин разделяет позицию Платона о сущности αἰών. Тем не менее, он предпринимает ряд «усовершенствований» понятия. Для этого я покажу, как αἰών соотносится с образующими его семантическое поле понятиями: ζωή, χρόνος и ψυχή. Затем, с отсылкой к трактатам V.1, V.2, V.4, II. 6 я постараюсь показать через понятие εἰκὼν, как αἰών оказывается неким модусом бытия, жизнью Ума, в то время как χρόνος окажется модусом бытия и жизнью Мировой Души.

То, что αἰών понимается Платином как жизнь (ζωή) – не вызывает сомнения.

III. 7. 3. Итак, живое (ζωή) бытие сущего, непрерывно и полностью (ἀδιάσπαστος), и во всем (πανταχῇ) наполненного (πλήρης) – это и есть искомая вечность (αἰών).

III. 7. 5. Если, основываясь на этом, мы определим вечность, как бесконечную жизнь (ζωήν ἀπειρον), так как в ней заключена вся полнота жизни, которая неисчерпаема (μηδὲν ἀναλίσκειν) именно потому, что к ней неприменимы категории прошедшего и будущего, то такое определение будет очень близким определением.

Таким образом, αἰών представляет собой жизнь безграничную, полную и всеобъемлющую. Жизнь такая принадлежит Уму (III. 7. 3), но, тем не менее, нельзя говорить об их «полном тождестве», хотя и Ум и αἰών «обладают одним и тем же содержанием» (III. 7. 2). Для того чтобы разъяснить этот момент, Плотин обращается к любимой им метафоре света: αἰών не есть Ум сам по себе, но это как бы исходящий от него «свет его тождества с самим собой» (III. 7. 3). Важно, что αἰών не является при этом акциденцией Ума, но, по словам Плотина, он «проникает весь этот мир» (III. 7. 4). Вот еще один важный фрагмент для понимания важности αἰών в философии Плотина:

III. 7. 3. Рассматриваемая, как это многообразие (πολλήν), как своего рода субстрат (δύναμις) умопостигаемого мира, вечность называется субстанцией (οὐσία); как жизнь (ζωή), – она является движением (κίνησις), как неизменно пребываю-

щее начало (πάντῃ ὡσαύτως), – это покой (στάσις), как единство в многообразии (ἡ ταῦτα ὁμοῦ ἐν), – она есть первично данное тождество (ταὐτός). Если все эти различные формы вечности мы снова объединим (ὁμοῶ) в живом (ζωή) бытии умопостигаемого мира... то совокупность (πάντα) всех этих моментов даст нам вечность (αἰών) в форме жизненного (ζωή) процесса, постоянно (ἀεὶ) тождественного с самим собой.

Как видно из этого фрагмента, αἰών не является каким-либо свойством умопостигаемого мира, но в зависимости от «точки зрения» αἰών открывает различные состояния и свойства Ума. Таким образом, αἰών является совокупностью всех свойств и состояний умопостигаемого мира в их совместной и самотождественной жизни. Категорией называть αἰών было бы неправильно – ведь сам Плотин не включает его в свой список высших родов бытия, «самых высших категорий» (см. V. 1. 4), собственно, категории «определяются» при рассмотрении αἰών с разных точек зрения. Не является αἰών и особой субстанции, т. к. это противоречило как рассмотрению природы αἰών в этом трактате, так и философии Плотина в целом. Таким образом, αἰών стоит воспринимать как особую форму или модус бытия, характерный для Ума. Жизнь Ума, в таком случае и есть αἰών, но жизнь эта выходит за рамки обычного понимания этого слова: она предполагает полноту бытия-времени. Прояснить этот тезис поможет рассмотрение понятия времени и Души у Плотина.

И здесь Плотин, в целом, следует философии Платона, хотя и предлагает иную «метафизическую историю его [времени] рождения» [3, с. 47]. Плотин, вслед за Платоном, указывает на связь αἰών и χρόνος, через отношение παράδειγμα – εἰκὼν (III. 7. 1). Но в отличие от Платона, у которого демиург сам творит образ εἰκὼν, для придания максимального сходства творимого с первообразом, у Плотина время, находившееся в лоне αἰών, но по своей природе сверхактивное, само отделилось от вечности:

III. 7. 11. Но в виду того, что его [времени] внутренняя природа (φύσις) обладала неудержимой активностью (πολύπράγμων) и, стремясь к самостоятельному существо-

ванию, хотела увеличить сферу своего господства, время (χρόνος) пришло в движение, а так как мы сами всегда (ἀεὶ) двигались от одного предшествующего пункта к другому и, таким образом, описывали путь определенной длины, то мы и получили время, как отображение (εἰκὼν) вечности.

Так звучит история времени, которую, по словам Плотина, само время могло бы поведать. Однако нельзя забывать, что время не является субстанцией, ведь, как я уже говорил об этом выше, в связи с природой αἰὼν, это бы противоречило философии Плотина. Время, в определенном смысле слова, является Душой, которая отдает во власть времени и сотворенный ею видимый мир (III. 7. 11). По аналогии с уже рассмотренным выше соотношением αἰὼν и νοῦς, можно сказать, что хотя ψυχή и χρόνος обладают одинаковым содержанием, тем не менее, их нельзя полностью отождествить. Так далее, Плотин проясняет этот момент, говоря, что:

III. 7. 11. ...Время – это жизнь (βίος) Души (ψυχή), которая в процессе движения (κίνησις) переходит от одного проявления жизни к другому.

Отсюда следует, что так же, как αἰὼν является особым модусом бытия Ума, так же и χρόνος является модусом бытия Души. Соотношение между ними, можно сказать, пропорциональное: так же как Ум сообщает Душе «высшую степень божественности» и совершенства (V. 1. 3), так же и αἰὼν сообщает высшую из возможных степеней совершенства χρόνος. Этот момент важен, в свете критики Платином понимания природы времени у Аристотеля. Конечно, у Плотина время не имеет такого же совершенства как αἰὼν (что справедливо и в отношении Ума и Души). Тем не менее, время не нуждается ни в чем ином для своего определения. У Аристотеля время – это «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (Физика. IV, 11), что не может удовлетворить Плотина. Против такой позиции Плотин выдвигает ряд аргументов [см. 3, с. 44-45]. Ведь если движение определяет время, то оно определяет и Мировую Душу – абсурдное положение для Плотина. При он-

тологическом рассмотрении времени, предложенным Плотинем, оказывается, что само движение происходит во времени, в то время как само время – есть жизнь Души (Ш. 7. 11).

### Заключение

Как я показал выше, αἰών у Плотина нельзя рассматривать как «вечность» в строгом смысле слова. Αἰών – это полнота бытия-времени, которая содержит в себе как полную и безграничную жизнь, так и является образцом для времени, т. е. содержит в себе χρόνος до его «разворачивания» на нижней ступени бытия. Относящийся к умопостигаемому миру, αἰών, кроме того, оказывается особым модусом бытия и жизни Ума. Отношение и взаимосвязь αἰών и χρόνος, соответствующее отношению νοῦς к ψυχῇ, становится ясным через понятие εἰκών. Моментом, ускользавшим от рассмотрения, но в этом «ускользании» требующим себе внимания, является отношение Единого (τὸ ἓν) и αἰών. По словам Плотина, хотя αἰών и обнаруживает себя впервые в Уме, но находится в постоянной связи и Первоначалом (Ш. 7. 4). Так же как Единое обладает и истиной, и красотой, при этом, находясь выше обеих, Единое обладает и αἰών. В таком случае, αἰών является не только особым модусом бытия Ума, и образцом для χρόνος – модусом бытия Души – но и пронизывает собой «все бытие целиком» (Ш. 7. 4), проявляясь на всех его ступенях. Становится очевидным, что правильная интерпретация понятия αἰών оказывается необходимым условием для понимания философии Плотина в ее целостности.

### Литература

1. Аристотель. Сочинения. / Ред. И. Рожанский. Т.3. М., 1981.
2. Бибиков М. Эон новозаветный и ранневизантийский: бесконечность во времени и пространстве/ под. ред. Л. Репиной // Образы времени и исторические представления. М., 2010, С. 167-185.
3. Гайденок П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
4. Доброхотов А. Категории бытия в классической Западноευропейской философии. М., 1986.

5. Лосев А. Дерзание духа. М., 1988, С. 153-171.
6. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. / Под. ред. М. А. Дыникова. М., 1955.
7. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.1-4. С-Пб., 2006-2007.
8. Суриков И. Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи / под. ред. Л. Репиной // Образы времени и исторические представления. М., 2010, С. 113-145.
9. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.
10. Hanson J. The Greek word AION – AIONIOS. Chicago: Northwestern Universalist Publishing House, 1875 // URL: [http://www.tentmaker.org/books/Aion\\_lim.html](http://www.tentmaker.org/books/Aion_lim.html) (дата обращения 20.04.2010)
11. Keizer H. Life-Time-Entirety. A Study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo. Amsterdam, 1999.
12. Liddell H., Scott R., Jones H. Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
13. Perseus: коллекция античных текстов // URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2CGreek%20Texts> (дата обращения 25.04.2011)
14. Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. NY, 2007.
15. Stump E., Kretzmann N. Eternity // The Journal of Philosophy, № 8, Vol. 78, 1981, pp. 429-458.
16. Texte si traduceri: коллекция античных и средневековых текстов // URL: <http://hiphi.ubbcluj.ro/fam/texte/index.html> (дата обращения 25.04.2011)

*Сведения об авторе: Плешков Алексей Александрович, факультет философии НИУ ВШЭ, студент; Институт гуманитарных историко-теоретических исследований НИУ ВШЭ, стажер-исследователь.*

**А.В. Шалаева**  
**К ТОПОЛОГИИ МИФА<sup>1</sup>**

Взгляд этот заключает в себе такое представление, мимо которого не проходит никто, даже если никто и не останавливается на нем.

Ф. Шеллинг

*In the paper the notion of "topos", or place is outlined within the concept of myth and mythology. Whilst in the most works on mythology the "space" is taken from the point of view of the mythological consciousness within the world of mythological subject, in the article we are trying to consider "space" as the means of myth's origin, of possibility of its origin. The points of research of the problem are represented as an introduction into the topology of myth. The introduction is given as a one into the discipline, dealing with "topos" of myth.*

**Ключевые слова:** миф, мифология, тоπος, философия мифа, топология мифа

**Keywords:** myth, mythology, topos, philosophy of myth, topology of myth

О мифе зачастую говорят с точки зрения узко дисциплинарных исследований, с известной долей кажимости понимания и простоты заданности метода, – так, как будто уже известно, что есть миф как таковой. Сложно, болезненно говорить о самом мифе, его природе и сущности, о том, почему миф является мифом, то есть разворачивать философское вопрошание о мифе.

Философское исследование поднимается над всяким простым фактом, а в случае с мифологией – над «существо-

---

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке гранта РГНФ 10-03-00212а

ванием мифологии», и ставит вопрос о природе, о сущности мифологии. В противоположность философскому вопрошанию о природе и сущности мифа, этнографическое, филологическое или историческое исследования ограничиваются тем, что констатируют данные мифологии [8, с. 163-164]. В философском измерении мифология мыслится как целое, и мы задаемся вопросом о природе этого целого, начиная при этом с отдельных представлений. Мифология являет собой некое целое, образованное сказаниями и повествованиями об истории богов. Эта история разворачивается в особом мире, ином порядке вещей, нежели исторический в обычном понимании и даже нежели человеческий. Мифологический порядок вещей, хотя и соотносится во многом с человеческим, обуславливает его, сообщается с ним, все же сущностно от него обособлен<sup>2</sup>.

Обращаясь к традиции исследования мифа, стоит отметить, что здесь можно найти гораздо больше конкретно-научных, узко дисциплинарных исследований, чем философских, но и в последних миф в основном рассматривается исходя из лингвистики, или этнологии, психологии или антропологии, культурологии или семиотики и т. д.

---

<sup>2</sup> Далее Шеллинг развивает свою интенцию по пути философского обоснования мифологии как всеобщего явления. Это означает, что ему необходимо продемонстрировать, что тот способ, каким философия, в противоположность всем другим наукам и возможным способам сказывания, говорит о мифологии – единственно возможен. Для достижения этой цели необходимо развернуть и развить не только реально выдвинутые взгляды, но и все, какие вообще возможно выдвинуть. Такой метод есть метод восхождения от первого возможного взгляда к каждому последующему при том, что всякий раз снимая предшествующий мы, тем самым, закладываем основу последующему взгляду. Этот путь необходимо прокладывать до тех пор, пока не будет достигнут тот взгляд, для которого уже не будет последующего, каким он мог бы быть снят. Такой предельный взгляд, по мысли Шеллинга, будет не просто в возможности истинным, но явится необходимо истинным. Вводные замечания к разворачиванию этого пути восхождения философского взгляда на мифологию и составляют «Введение в философию мифологии» Шеллинга.



Замечательная плеяда работ о мифе за авторством Дж. Вико, Ф.В.И. Шеллинга, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Строса, Дж. Фрейзера, Э. Кассирера, М. Элиаде, Р. Барта, К. Хюбнера, а в отечественной традиции - А.Ф. Лосева, О.М.Фрейденоберг, Я.Э. Голосовкера, А.А. Потебни, Е.М. Мелетинского и др. рассматривает различные аспекты данной проблемы: от логики мифа до истины мифа. Во многих этих работах проблемы пространства и времени в мифах рассматривались по большей части с точки зрения мифологических представлений о пространстве, исходя из собственно мифологической традиции, то есть, корпуса дошедших до нас мифов. Таким образом, рассматривалось именно значение пространства и времени в самих мифах и легендах, с упором на их сакральный смысл.

В настоящей работе миф осмысляется с точки зрения его топоса, как условия его возможности, принципа образования, качественной точки сборки, определенности на основании вопроса «какой?». Мы стремимся рассмотреть пространство и место как условие появления в нем мифа или, скорее, наметить рабочее поле для этого рассмотрения.

Итак, миф есть рассказ, в котором мир освоен, где нет непонятного и необъяснимого. В сжатом виде образов и метафор в мифе собрана и представлена многотысячелетняя коллективная и безымянная традиция [4]. Миф представляет собой некое общее сакральное подразумевание, объединяющее людей в коллектив. Миф есть единство первоначального понимания о бытии, еще не выраженное в понятии, но соответствующее с местом в его качественной определенности. Такое единство первоначального понимания являет себя во «внутренней речи», всегда уже изначально понятной всякому члену коллектива. «Внутренняя речь» сказывается о бытии, которое в свою очередь еще само не прояснено для мифологического сознания и не поставлено под вопрос, не возведено в философское и научное понятие [2, с. 464-468].

Эта «внутренняя речь» и первоначальное понимание о бытии возможны единственно исходя из некоего топоса - места, определенного качественно, обуславливающего единство мифической речи. Всякое тело в таком пространстве

движется и занимает место сообразно своей природе, которая дается от бытия, того порядка вещей, который постигается в своих всеобщих формах. Этот иной простым фактам и даным жизни, иной истории, иной даже человеческому порядку вещей, является ядром мифологии, той формой, к которой возможно прийти, пройдя через «машину мифа» [3, с. 10-17]. По мысли М.К. Мамардашвили, которую мы поддерживаем, «... миф... есть нечто независимое от того, что он утверждает о мире» [3, с. 17]. Миф, открывая путь к другому порядку - хотя и находящемуся в многообразных отношениях с обычным порядком вещей, с человеческим существованием, но, в то же время, сущностно обособленному от него, - в сущностном отношении не совпадает с тем, что говорит о мире.

Мир мифа разворачивается всякий раз в конкретном пространстве, том или ином, но всегда в «этом вот», и как раз «это вот» пространства определяет его состав и устройство с качественной, смысловой точки зрения. Миф разворачивается исходя из того пространства, в котором он возникает. Можно вспомнить место в диалоге «Федр» Платона, где Сократ и Федр, прогуливаясь вдоль берега реки, размышляют, не послужило ли одно из прибрежных мест пространством для разворачивания одного из мифических сюжетов, связанных с кражей Орифии Бореом [5, с. 373]. Это пространство мифа - знакомое, свое, интимное находится здесь, в любой момент к нему можно обратиться, оно под рукой. Миф выстраивает для людей общую картину мира и естественно, что ее составные элементы - это то, что составляет непосредственно подручное, окружающий мир: природа, реки, луга, лес, предметы быта.

Возьмем в качестве вводного замечания к следующему размышлению о топосе мифа цитату из К. Хюбнера:

В качестве введения в анализ мифологического мышления целесообразно начинать не непосредственно с изучения удаленных от нас по времени мифов, но с чего-то всем хорошо знакомого, которое, однако, при более внимательном взгляде обнаруживает себя как мифическое [7, с. 14].

От этой мысли мы и оттолкнемся, подходя к попытке определения топоса мифа. Топос, место, есть самое близкое, выступающее первым в расположении мира мифа.

Мы будем рассматривать место не тождественным с пространством в самом мифе (на предмет которого имеется ряд исследований, в том числе «Истина мифа» К. Хюбнера), но в качестве образующего принципа мифологического пространства и мифа как такового, в первую очередь наделенного качественной характеристикой.

Топология начинала свое развитие как отдел геометрии. В настоящее время топология отделилась от нее. Топология – раздел математики, который *«изучает те свойства геометрических объектов, которые сохраняются при непрерывных преобразованиях»*. Непрерывные преобразования характеризуются тем, что точки, расположенные “близко одна к другой” до преобразования остаются такими и после того, как преобразование закончено» [6, с. 14].

В топологии, выделяется топологическое пространство в отличие от метрического пространства. Метрическое пространство – такое множество объектов (или точек), на котором введена метрика (то есть, заданы размеры, углы и др. свойства четырехмерного пространства-времени). Топологические пространства интуитивно можно представить себе как геометрические фигуры, чьи свойства не исчерпываются сведениями об их «метрических» свойствах, такие пространства могут состоять из элементов любой природы. «Математически это – *множества* (иногда – подмножества евклидова пространства), наделенные дополнительной структурой под названием *топология*, которая позволяет формализовать понятие непрерывности» [6, с. 15].

К топосу, месту вообще, таким образом, можно относиться с точки зрения метрики и топики.

Метрическое восприятие пространства свойственно для так называемой научной рациональности, того распространенного Новым Временем представления о пространстве, которое большинство из нас получило еще в школе – т.е. с точки зрения измеримости. Метрический способ реконструкции пространства (количественный, для него основной

вопрос – «сколько?») как раз характерен для научного или исторического исследования, когда в центр ставится описание фактов, разметка пространства, его определенность согласно составным элементам, измеренным стандартными процедурами.

Топика в восприятии пространства наделяет его силой, значимостью, изучает его качественные свойства. Топический способ говорения (качественный, для него основной вопрос – «какое?»), в противоположность метрическому, раскрывает интимное, близкое, поднимается над всяким простым фактом, а в случае с мифологией – над «существованием мифологии», и ставит вопрос о природе, о сущности мифологии.

Ни одно размышление в принципе не чуждо своему топосу, то есть тому количественно, и в особенности качественно определенному пространству, горизонту, обуславливающему его возникновение. В этом отношении нам важна именно качественная определенность места. Обратимся к рассуждению Аристотеля о топосе, которое он приводит в томе «Физики». Не стоит здесь, конечно, говорить о том, что Аристотель непосредственно рассматривал проблему топоса мифа. Напротив, в его размышлениях еще присутствуют основы, рудименты мифологического отношения к месту, топического. Эту мифическую традицию Аристотель транслирует в своих размышлениях, которые полагают принадлежащими ему.

Итак, для рассмотрения мифа с точки зрения его топоса, возьмем за основу глубокие и сущностно напряженные размышления Аристотеля по поводу места вещи и его сущности, изложенные в четвертой книге «Физики».

Все тела неким образом расположены в пространстве, всякое занимает какое-то место, «... само же [место] кажется чем-то отличным от всего появляющегося в нем и сменяющегося [друг друга]» [1, с. 123]. Понимание того, что наряду с телами есть и место, ими занимаемое и от них отличное, возможно благодаря движению тел относительно места, их перемещению, изменению границ тел. Такое отличное от тела место не просто существует, но и имеет некую силу. Направления в пространстве, а также то, каким образом мы разгра-

ничиваем пространство (верх-низ, право-лево) определяются не единственно нашим положением и углом зрения, «... но в самой природе каждое из этих направлений определено особым. А именно, верх находится не где придется, а куда устремляются огонь и легкое [тело]; равным образом не где придется находится низ, а куда [движутся тела] тяжелые и землястые, как если бы эти [места] различались не положением только, но и силой» [1, с. 124]. Занимая место и сменяя его, тело движется в соответствии с собственной природой; само место обладает силой, организуя определенным образом, или дезорганизуя находящееся в нем тело. Такое напряженное собственной силой место придает телу вид и форму, определяя их поверхностью и границей. Эти характеристики места отражают его качественную определенность, которая в большей мере характерна для мифологического восприятия пространства.

Как мы уже отмечали в отношении существования места, не существует места как чего-то особого наряду с телами, оно существует отдельным от них образом, как некий организующий принцип. Место при этом не есть ни элемент, ни причина (не материя, не форма – они неотделимы от предмета; не цель и не причина движения), ни существующая вещь, а является «границей объемлющего тела <поскольку оно соприкасается с объемлемым>» [1, с. 132].

Предметы могут занимать место в возможности и в действительности. Непрерывное в своих частях тело занимает место в возможности, а то тело, чьи части «отделены и касаются друг друга» – в действительности.

Место занимает только тело, способное к движению, будучи ограниченным границей места, которую возможно увидеть изменяющейся, а тело – перемещающимся. В движении, перемещении каждое тело устремляется к своему собственному месту. Тело остается по природе в свойственном ему месте.

Существенными для нашего рассмотрения являются такие характеристики места, данные ему Аристотелем, как автономное существование от тела, обуславливающее его существование, наделяющее его видом и формой, а так же обладание силой для организации тела. Место есть граница тела, одно-

временно являющаяся вместилищем силовых возможностей тел. Тело обретает свое собственное место, то, которое свойственно ему по природе и именно находясь в этом месте, из этого места оно заявляет о себе.

*Мифологическое сознание не знало, не знает и не может знать тела без соответствующего ему места.* В некотором смысле возможно место без тела, но тело без места невозможно. Тот способ, каким место при помощи напряженности силы вы-, об- и со-ставляет пространство, раскрывает бытие мира мифа. Миф не апеллирует к трансцендентным понятиям, наделенным большой обобщающей способностью. Миф пользуется для своих описаний словами и понятиями самыми близкими к нам, непосредственно относящимися к расположению вещей в пространстве, исходя из занимаемого ими места. Сакральное и священное в ритуалах мифа может быть только реальным, вещественным: высшим значением возможно наделить только ту вещь, с которой мы имеем дело, материальный предмет, который мы понимаем. Вообще, понять – значит поместить понимаемое нечто в свой жизненный мир, в то место и пространство, которые случились с нами здесь и теперь. Здесь и проявляется качественная характеристика мифа, его определенность с точки зрения непрерывности. Место «делает» сущее, задает силовые линии, энергию и динамику.

Топос мифа указывает на то, что у всякого мифа есть совершенно определенное, вот «это вот» (на него можно указать) место его разворачивания, конкретное пространство, известное всякому, кто посвящен в знание этого мифа. Сказывающееся и являющееся место образуется в пространстве напряженности силовых линий и полей, которая дает сакральное, священное, мистическое значение вещам мифа. Это место и это пространство по природе свойственно мифу. Вспомним еще раз выше описанную ситуацию из «Федра» Платона.

Миф задает знаковое поле, как если бы всякое его событие, всякий герой и всякая вещь были бы уже знакомыми, известными, а таковыми они могут быть, только если принадлежат тому месту, где разворачивается мифический рас-

сказ, история, сюжет. «Места и направления в пространстве разделены между собой, так как и поскольку с ними связывается различный смысловой акцент» [7, с. 148]. Пространство в мифах разграничено в соответствии с сюжетными и смысловыми линиями, наделяющими каждый элемент мира собственной историей. Только когда все элементы мифа знакомы сознанию, не чужды тому месту, в котором миф рассказывается, он будет признан и будет иметь успех в качестве объединяющего коллектив сознания, единых представлений.

Когда в мифе «все полно богов» - это не абстрактное «все», протягивающееся в бесконечность, но совершенно определенное «все», только то, которое я знаю, вижу, чувствую, включенное в мой опыт, или скорее, составляющее мой опыт. Такая точка зрения, конечно, не была характерна для мифического сознания, поскольку его собственный опыт был тождественен для него опыту вообще и знакомое ему место было для него местом самим по себе, всем возможным местом. Например, в греческой традиции «теменос» в узком смысле – район храма, в более широком – определенное, выделенное границами и священное место, в котором присутствует божество, или всякое место, в котором живет бог или где постоянно находится и возобновляется архэ [7, с. 144]. В этой иллюстрации как характеристике определенного места в греческой мифической традиции налицо черты места, которые мы выделяли с помощью текста Аристотеля.

Ограниченное пространственно, отличное от тела (или бога, у которого в мифе всегда есть тело), организованное собранностью в пучок сил (они наделяют место священным значением) – вот место мифа. Сам ландшафт в мифе может быть населен нуминозными существами, он может и быть этим нуминозным существом – нередко имеющая место персонификация места. Притом место в мифе не только наделено некоей силой, но и управляется силой, божественным содержанием, только ему свойственным. Скажем яснее: есть некоторое количество божественных сфер, подчиненных различным богам и отграниченных друг от друга. Места для обладания священным статусом должны быть одновременно и уникальными, единственными в своем роде, точками сборки сакрального

смысла, архезначимыми. В то же самое время, «мифические субстанции» как «нуминозные индивидуумы» могут находиться и во множестве мест одновременно, не утрачивая при этом своей идентичности [7, с. 149]. Священное значение, как один из основных моментов мифа, в понятии М. Элиаде, позволяет предмету превращаться в нечто иное и в то же самое время этот предмет остается самим собой, предметом окружающего космического пространства (мирского, на контрасте с понятием которого автор вводит понятие священного) [9, с. 19].

Здесь возможна и обратная ситуация. Что бы ни сообщалось, ни рассказывалось в мифе, оно будет принято за свойственное знакомому месту. С мифом устанавливаются доверительные отношения. Это выход к превращающемуся во времени существованию мифа.

Мы пытались обозначить введение в топологию мифа. Это оказалось возможным исходя из различения качественных и количественных характеристик места, первые из которых как раз и выступают определяющими по отношению к топосу мифа. Топологическое пространство в математике состоит из элементов любой природы, их объединяет лишь собственно принадлежность к пространству (это же характерно и для мифа). Качественная, в отличие от количественной, определенность места основывается на том, что качество отвечает на вопрос «какое?», им именуется то, благодаря чему предметы называются такими-то. Именно качественные характеристики места говорят о стремлении познания происхождения мира, его природы, что как раз отражается в мифах. В размышлениях Аристотеля присутствуют еще основы, рудименты мифологического отношения к месту, топического. Само место обладает силой, организуя определенным образом, или дезорганизуя находящееся в нем тело. Количеству (которое отвечает на вопрос «сколько?») Аристотель приписывал ипостаси «множества» и «величины», «равенства» либо «неравенства». Качественные характеристики работают с неблизким, расчлененным согласно схеме на составные элементы.

Мифы и сейчас разворачиваются не в абстрактном пространстве идей и размышлений, трансцендентных вещей и



понятий, но в совершенно определенном, конкретном, именно этом, делающим всякое событие и вещь мифа реальной, действительной, материальной.

Место мифа есть качественное определение мира мифа (в отличие от количественного, дробящего мир согласно измерительным единицам), как совокупности вещей и событий, оно задает топологию мифа. Такое место мифа не внешнее и внеположено ему самому, но имманентно мифу, качественным образом осуществляет сущее в нем.

### Литература

1. *Аристотель. Физика* // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т.3. М.: Мысль, 1981.
2. *Ахутин А.В. Античные начала философии*. СПб.: Наука, 2007.
3. *Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии*. М.: «Аграф», 2002.
4. *Мамардашвили М.К. Появление философии на фоне мифа.* // Необходимость себя. М.: "Лабиринт", 1996.
5. *Платон. Диалоги*. СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2009.
6. *Стюарт Я. Топология* // Квант. 1992. № 7. С. 14-20.
7. *Хюбнер К. Истина мифа*. М.: Республика, 1996.
8. *Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии* // Сочинения в 2 т.: Т. 2/ Сост., ред. А.В.Гулыга; Прим. М.И.Левиной и А.В.Михайлова. М.: Мысль, 1989.
9. *Элиаде М. Священное и мирское*. М.: Изд-во МГУ, 1994.

*Сведения об авторе: Шалаева Анастасия Владимировна, философский факультет СПбГУ, студентка.*

Н.И. Ищенко

## ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ Х. ПЛЕСНЕРА

*H. Plessner sees the problem of culture in new, not a traditional for his contemporaries foreshortening: to the old schemes of opposition of cultural and animal being Plessner opposes the idea of coincidence of closeness of environment of an animal and openness of human world in an eccentric existence of a person. Such solution of a problem of culture is caused by the doctrine of Plessner about the eccentric positionality – the ontological structure of the person including both organic body and a specific to person intentionality to the world. In this very structure the relations of the person to the world and to himself are combined in such a manner that the openness of the person to the world without its simultaneous restriction is impossible, and such – uniform – structure of two-aspect being, distinguishes, according to Plessner, the person from the animal.*

**Ключевые слова:** культура, открытость человека миру, замкнутость мира животного, эксцентрическая позициональность, философская антропология, естественная искусственность

**Keywords:** culture, openness of the person to the world, closeness of environment of an animal, eccentric positionality, philosophical anthropology, natural artificiality

Хельмут Плеснер является одним из основателей философской антропологии как школы современной западной мысли и как особой философской дисциплины. В первоначальной модели философской антропологии основное внимание уделяется выяснению отличий человека от животного, которое в частности заключается в том, что с момента рождения человек является носителем специфической биологии: он обнаруживает биологическую готовность усваивать культурно-исторические образцы достижения общества. В философской антропологии эта способность человека называется открытой, или культурной, программой, в отличие от иной – природной,

или инстинктивной, программы. Так, по своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к природному миру, существование в котором направляется инстинктами – наследственными структурами. Но если животное не способно выходить за пределы инстинктов – предписанных поведенческих схем, то человек во многом утрачивает свою природную изначальность: его культурные стандарты в противовес инстинктам диктуют ему иные правила поведения, которые определяются совершенно независимыми от психофизиологического состояния организма мотивами [2, с. 365; 6].

Х. Плеснер стремится преодолеть узкие рамки такого противопоставления природного и культурного – замкнутости как базовой характеристики окружающей среды животного и открытости [4, с. 148; 7, с. 49-53] как специфической характеристики человеческого бытия: «Можно надеяться действительно охватить в обоих этих направлениях человека как субъект-объект культуры и как субъект-объект природы, не разделяя его в искусственных абстракциях. Ибо обнаруживается один основной аспект жизненного опыта, получаемый человеком в его существовании относительно самого себя и мира: он одновременно природный и свободный, выросший и сотворенный, самобытный и искусственный» [4, с. 102]. С точки зрения Плеснера, есть единая структура человеческого существования – «эксцентрическая позициональность» [4, с. 126, 139], в которую «входят и органическое тело и специфическая для человека направленность на мир» [6, с. 114], и эта структура позволяет описать бытие человека одновременно и в категориях замкнутости средой обитания, и в категориях открытости миру [7, с. 49-55].

Плеснер полагает, что традиционное противопоставление человеческой открытости миру ограниченности средой, связанности животного окружающим миром упускает из виду двойственность человеческой природы: «Сегодня обычное представление о закрытой связанности средой у животного и об открытости мира у человека слишком облегчает себе задачу, поскольку оно несправедливо относится к двойственности человеческой “природы”» [7, S. 49]. Плеснер подчеркивает, что в таких интерпретациях человека неизбежны крайности. Так, подобно Шелеру, в них либо «слишком легко... решают про-

блему при помощи старой ступенчатой схемы Тело-Душа-Дух», либо, подобно Гелену, «рассматривают духовные достижения человека сугубо с биологической точки зрения» [7, S. 49]. Старым схемам Плеснер противопоставляет идею совпадения закрытости среды и открытости мира в человеческом существовании: «...С той возможностью, что связанность средой и открытость миру могут совпадать и действуют только во взаимоотношении, которое не может быть преодолено, не считается ни классическая, ни прагматическая антропология», – указывает он. [7, 49]. Итак, Плеснер предлагает свой вариант учения об «открытости», или культурном бытии человека, согласно которому последнее неразрывно связано с органическим способом существования и даже есть не что иное, как его «специфическая форма» – «специфическая форма связанности человека его окружающим миром» [7, S. 49]. Рассуждая подобным образом, Плеснер делает свой главный вывод о том, что «открытость миру без ее соответствующего ограничения для человека невозможна», обосновывая тем самым свой базовый тезис о целостности структуры человеческого существования [7, S. 54].

Следует отметить, что подобный вариант учения о культуре как о «специфическом выражении... жизненного единства» человека, как «о структуре жизненной системы человека в совокупности всех ее слоев» [5, с. 48] Плеснер разрабатывает, опираясь в том числе и на работы Я. Фон Иксюля, которые, как пишет А.М. Руткевич, сыграли для Плеснера «огромную роль», поскольку «Я. фон Иксюль показал, что у каждого животного имеется свой собственный окружающий мир, или среда (*Umwelt*)» [6, с. 115] Так, стремясь «выяснить особенности того мира, который присущ человеку», Плеснер сопоставляет его именно «с мирами животных» [6, с. 115]. Он «детально описывает ступени органической жизни – миры растений, животных, человека – с их специфическим отношением к собственному "жизненному окружающему миру" (*Lebensumwelt*)» и приходит к выводу, что «не "дух", как у Шелера, а особая структура витальных взаимоотношений со средой отличает человека от существ на более низких ступенях жизни» [6, с. 115]. Особенность подобной структуры заключается в том, что способ существования

человека характеризуется в ней одновременно и как «событие природы» и как «продукт ее истории» [4, с. 102; 6, с. 115].

Таким образом, Плеснер пытается уйти от дуализма прежней метафизики. Для этого он и вводит понятие «позициональность», которое «психофизически нейтрально» [5, с. 217] и должно по-новому отразить специфику отношений живого со средой вообще и специфику отношений человека с его средой в частности [3, с. 98-114]. В результате позициональность животного характеризуется Плеснером как «центричная» [4, с. 126], т.е. «от индивида остается скрытым бытие его самого» [4, с. 122]: «животное... живет... сознавая себя только как тело, ... естественное место которого есть скрытая для него середина его существования» [4, 126], а позициональность человека предстает как «эксцентричная» [4, 126]. Человек, по мысли Плеснера, способен на особое отношение к миру, при котором «человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее» [4, с. 126]. И в таком случае человек, оставаясь элементом органического мира – «он не может порвать центрирования», – уже «переживает... тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею» [4, с. 126].

Однако важным при этом выступает для Плеснера то обстоятельство, что «живя... как душа и как тело» человек одновременно существует «и как психофизически нейтральное единство этих сфер» [4, с. 127]. «Будучи установлен эксцентрически, он [человек – Н.И.] стоит там, где он стоит, и одновременно не там, где он стоит. Он одновременно занимает и не занимает то “здесь”, в котором он живет и с которым в тотальной конвергенции соотнесен весь окружающий мир, абсолютное, нерелятивируемое “здесь-и-теперь” своей позиции» [4, с. 147]. И только потому, что человек одновременно «поставлен в свою жизнь, ... стоит “за ней” и “над ней”», он есть существо эксцентрическое – т. е. «образует вычлененную из среды середину окружающего мира» [4, с. 148]. «В “Ступенях...”», – комментирует А.Г. Гаджикурбанов, – критически отвергая дарвинизм как крайность, Плеснер разрабатывает теорию изначальной взаимной координации, первичного «созвучия» животного и среды, и

делает это, опираясь на принцип их сферического единства, представленный в доктрине известного биолога Икскюля. Этот принцип позволяет, как считает Плеснер, преодолеть дуализм субъекта и объекта, животного организма и внешнего мира, эмпиризма и априоризма. Здесь постоянно воспроизводится ключевая для антропологии Плеснера проблема сохранения одного фундаментального аспекта в рассмотрении человека – то, чего не могли достичь критикуемые им доктрины» [1, с. 321].

Итак, необходимым условием учения Плеснера о культуре в контексте проблематики окружающего мира животного, или среды, выступает такой анализ человека, при котором последний рассматривается «как психофизически индифферентное, или нейтральное жизненное единство» и существует, в отличие от животного, «в-себе и для-себя»: «Речь должна идти прежде всего о человеке как личностном жизненном единстве и о сущностно соотносенных с ним слоях наличного бытия и бытия вообще», – пишет Плеснер [4, с. 101].

С его точки зрения, этот вопрос можно развернуть «в двух направлениях»: «горизонтально, т. е. в направлении, которое определено поисками человеком его связи с миром в его деяниях и страданиях, и вертикально, т. е. в направлении, возникающем из-за его естественного положения в мире как организма в ряду организмов» [4, с. 102]. О человеке как носителе культуры Плеснер ведет речь в первом направлении. Ее объективации: наука, искусство, язык и т. д. становятся для Плеснера «той средой, в которой движется рассмотрение человека... как конкретного жизненного единства»: «Культура должна исследоваться как специфическое выражение этого жизненного единства. Вид и форма ее объективаций должны давать сведения о структуре системы человеческой жизни в совокупности ее слоев», – пишет он [4, с. 102; 5, с. 48].

Однако такой подход к анализу человеческого существования с необходимостью исключает для Плеснера возможность ограничения теорией окружающей среды Икскюля в отношении человека как культурного существа. Ведь схема Икскюля описывает окружающую среду как совокупность «условий чисто витального и эмоционального характера, ... в которой мы, люди, ... живем бессознательно, аффективно и инстинктивно»,

и «она теряет свой смысл в отношении специфически человеческих результатов существования» [7, S. 53].

Трансцендентальная, то есть доопытная, неэмпирическая постановка вопроса о смысле человеческого принципиально отличает учение Плеснера от концепции «среды» живого организма Иксюля, – поясняет точку зрения Плеснера А. Г. Гаджикурбанов. – У Иксюля каждый организм обладает определенным устройством, в соответствии с которым он вступает в отношения с совершенно определенной частью внешнего мира. Тогда его устройство не замыкается пределами организма, но включает в себя и часть его окружения. Среда живого существа представляет единство организма и его окружения, которое проявляется в «функциональном круте», включающем в себя воздействие окружающего и реакцию организма. ... Программа Иксюля настаивает на эмпирическом изучении этого круга и на исключении всяких психологически-антропологических подходов. Соглашаясь с последним требованием, Плеснер возражает против исследовательского эмпиризма. Его задача – найти этим эмпирическим связям лежащие в их основе или предшествующие им априорные сущностные закономерности единства субъекта жизни и мира, те материально-априорные “рамки”, в пределах которых реализуется это опытно наблюдаемое единство. Тогда речь будет идти уже не о влиянии среды на организм и о его ответной реакции, а о некоторой первичной координативной обоим, исключающей разделение на субъект и объект [1, с. 340-341].

Таким образом, анализ культурного бытия человека у Плеснера не исчерпывается теорией окружающего мира, поскольку последняя не соответствует доминирующему мотиву всего его антропологического проекта – «стремлению к единому охвату многообразной реальности человека, взгляду на человека в одном фундаментальном аспекте» и соответственно ничего не говорит о «дочеловеческих фундаментальных структурах в человеке» [1, с. 341].

Нетрудно заметить, что, пытаясь преодолеть дуализм субъекта и объекта, животного организма и внешнего мира, эмпиризма и априоризма, Плеснер, с одной стороны, стремится укоренить человека в природе, а, с другой стороны, указывает на инородность эксцентрической позиции человека миру живо-

го: «Он живет... как душа и как тело и как психофизически нейтральное единство этих сфер. Но единство есть... зияние, пустое «насквозь» опосредования, которое для самого живущего тождественно абсолютному... двойному аспекту телесной плоти и души и в котором оно переживает этот аспект» [4, с. 127]. Таким образом, именно «безопорность, эксцентрическая положенность в «ничто», «неуместность» и «ничтожествование» становятся у Плеснера фундаментальными определениями человеческого бытия» [1, 319]. И здесь, как отмечает Гаджикурбанов, «мы сталкиваемся с одним из внутренних, осознаваемых автором “Ступеней...”, противоречий в построении картины человеческого: парадокс человека, вырастающего из природы и преодолевающего свою основу (“жизнь” и природа перестают быть для него опорой), принимается Плеснером как конструктивный принцип, способ “устроения” человека, предстающего нам по сути в этом своем “эксцентричном” (потому что “эксцентрическом”) образе» [1, с. 319-320].

Данный парадокс, по мысли Плеснера, объясняется специфической онтологией человека, которую философ пытается адекватно описать в своих антропологических законах. В них человек как таковой предстает как конститутивная двойственность, а его кажущаяся парадоксальность разъясняется Плеснером в его законе об изначальной или «естественной» «искусственности» человека: «Как эксцентрически организованное существо он должен *еще сделать* себя тем, что он *уже есть*» [4, с. 135].

Плеснер аргументирует данный тезис мыслью о том, что человек как эксцентрическое, или «конститутивно безродное» существо, находящееся «вне места и времени» – «не в равновесии» – «должен «стать чем-то» и создать себе равновесие»:

...Он создает его лишь при помощи внеприродных вещей, которые порождаются его творчеством, *если* результаты этого творческого делания получают собственный вес», т.е. «человек... не был их создателем, но... они осуществлены лишь по *случаю* его деятельности» [4, с. 136]. И «если результаты человеческой деятельности не получают собственного веса..., то последний смысл – создание равновесия, существование как бы во второй природе... – оказывается недоступным. Человек



хочет вырваться из невыносимой эксцентричности своего существования, он хочет компенсировать половинчатость своей жизненной формы, а достигнуть этого он может лишь при помощи вещей, которые достаточно тяжелы, чтобы уравновесить его существование [4, с. 136],

т.е. при помощи культурных объективаций. Иного пути, уверен Плеснер, у человека нет:

Лишь так удовлетворяет человек навязанному ему вместе с его витальной формой существования способу не просто расширяться в центре своей позициональности..., но стоять в центре своей позициональности и таким образом одновременно знать о своей поставленности [4, с. 135].

Плеснер указывает, что «такого рода способ быть», или «этот экзистенциальный модус стояния» «возможен лишь как идущее из центра поставленности *осуществление*» и осуществим только как «реализация»: «Человек живет, лишь поскольку он ведет жизнь... Вследствие этого человек и не изживает просто до конца то, что он есть, ... и не делает себя лишь тем, что он есть. Его существование такого рода, что оно... вынуждает к такому различению в нем, но одновременно превосходит его... Это “поперечное положение” человека. ... Тот, кто в этом положении, находится в аспекте абсолютной антиномии: необходимости еще сделать себя тем, что он уже есть, вести жизнь, которой он живет» [4, 136]. Если же мы вспомним также о том, что «эксцентричность есть характерная для человека форма его фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде» [4, с. 126], то тогда, по замыслу Плеснера, «становится понятным» и «изначальный парадокс в жизненной ситуации человека»: «Он как субъект противостоит себе и миру и одновременно изъят из этой противоположности. В мире и против мира, в себе и против себя – ни одно из противоположных определений не имеет перевеса над другим, пропасть, пустое “Между” “здесь” и “там”, которое остается “через” (*Hinüber*), даже если человек знает об этом ...» [4, с. 134]. Таким образом, «эксцентрическая жизненная форма и нужда в дополнении – это фактически одно и то же», – делает вывод философ. Причем «“нужду” здесь нельзя понимать в субъективном смысле и психологически. Она

задана всем потребностям, всякому влечению, порыву всякой тенденции, воле человека» [4, с. 136]. Именно в этой нужде или «наготы», формулирует Плеснер, «заключается движущий мотив всей специфически человеческой, т. е. направленной на ирреальное и пользующейся искусственными средствами, деятельности, последнее основание для *орудия* и того, чему оно служит: *культуры*» [4, с. 136].

Итак, «поскольку по типу своего существования человек вынужден вести жизнь, которой он живет, ... нуждается в дополнении неестественного ... рода», постольку «по природе, по самой форме своего существования он *искусственен*» [4, 136]. «Для человека нельзя указать очевидную границу между естественным и искусственным приспособлением к окружающей среде, – развивает свою мысль Плеснер. – Именно потому, что он, рассмотренный чисто биологически, нигде не есть дома и “сам” может вести свою жизнь..., мы обнаруживаем у него уже в самых примитивных его состояниях зачатки (или остатки) результатов и средств его планирующей деятельности, которые принадлежат к физическим условиям его существования» [7, S. 49]. Важно, однако, что естественная искусственность человека реализуется, по Плеснеру, не в окружающей среде животного. Среда обитания человека есть культура, или «мир», – как «открытый порядок спрятанных основ» [7, S. 50].

Обосновывая данное утверждение, Плеснер указывает на то, что «перенос понятия окружающей среды на человека как культурное существо сталкивается со сложной проблемой» [7, S. 51]. Эта проблема многогранна и заключается в частности в том, что «трудно придерживаться традиционных представлений об окружающей среде в случае, если речь идет о таких областях окружающего мира, которые связаны с деятельностью руки, глаза и языка» [7, S. 47]. Ведь «если рука и глаз, – поясняет Плеснер, – еще являются органами в анатомо-физиологическом смысле, то язык уже есть некое достижение, результат... Он есть виртуальный результат некоего идеального устройства» [7, S. 47-48]. И в целях его объяснения, полагает он, мы не можем ограничиваться констатацией лишь физической организации живого существа. В таком случае мы оказываемся вынужденными, например, искусственно расширять наши представления о ре-

зультатах деятельности органов, соответствующих подобной организации. Так, устройство нашего тела мы начинаем объяснять его подчиненностью Духу и влиянием на него последнего [7, S. 48]. Стоит подчеркнуть, что, как замечает Плеснер, следуя данной традиции, «сторонники теории окружающей среды расходятся только в одном пункте – в вопросе степени связанности человека окружающей средой» [7, S. 50]. Но в отношении представления о витальном существе, определяемом духовной структурой личности, у них разногласий нет. Сложность они усматривают лишь в проблеме изоляции жизненного существа от личности, находя, однако, и соответствующее решение: витальный слой «вплавлен» в «структуру личности» и предстает всегда иным, чем у животного [7, S. 50]. Плеснер критикует подобные антропологические представления и называет их «новым видом неопределенности» [7, S. 48] в отношении объяснения человеческого существования.

Не желая ограничиваться анализом лишь физической организации живого и переносить представления об окружающей среде также и на человека, Плеснер исходит из того, что у человека в процессе индивидуального развития происходит трансформация окружающей среды в отношении к миру. Ведь уже на первом году жизни человек начинает овеществлять окружающий мир, а вся последующая объективация среды осуществляется у него при посредстве языка. Тем самым, в отличие от животного, связанность человека ситуацией локализуется: на место конкретной ситуации заступает представление об объективном положении вещей, об обстоятельствах, а сам человек «открывает» себя миру [7, S. 49]. Также Плеснер не оставляет без внимания традиционное для философской антропологии представление о нетранспонируемости, или изолирующем характере, окружающей среды животного, противопоставляя ему человеческую способность жить повсюду, не имея «дома» нигде конкретно. Подчеркивая отсутствие для человека очевидной границы между естественным и искусственным, Плеснер рассматривает его в качестве специфического отличия человека: биологические недостатки последнего, в отличие от животного, превращаются в его культурные преимущества [7, S. 50]. Но главное препятствие на пути отождествления понятий челове-

ческого мира и окружающей среды Плеснер видит в том, что «витальный характер детерминации рамок человеческого существования со всем его значением и жизненно важными отношениями с окружающей средой резко контрастирует с постоянным латентным (по меньшей мере) фоном мира» [7, S. 51]. Ведь даже сама связанность человека средой обладает, по Плеснеру, «приобретенной» и «оберегаемой сущностью», которая не просто дана от природы, но является созданной и только в переносном смысле естественно возвращенной, возделанной.

Данную мысль Плеснер иллюстрирует на примере различных представлений об одном и том же объекте – лесе – людей с разными интересами и целями. Несмотря на различия представлений, лес для них остается «тем же самым» [7, S. 51], что, по мнению Плеснера, указывает на случайность отдельных точек зрения и на необходимость некоего общего смыслового фона, на основе которого становятся возможными дальнейшие частные интерпретации. В данной связи можно было бы заметить, что Плеснер, подобно Ротхакеру, «повторяет основные тезисы "перспективизма"». Как известно, в перспективизме «картина мира и наблюдатель коррелятивны, предмет всегда дан в какой-то перспективе и на "горизонте"» [6, с. 128], а у Плеснера, как и в перспективизме, «картина мира меняется в зависимости от смены позиции наблюдателя или от замены одного наблюдателя на другого. ... Мир открывается нам через наши интересы, которые пришли на смену инстинктивным побуждениям животных» [6, с. 128]. В самом деле, подобно Ротхакеру, Плеснер признает и подчеркивает «селективную структуру культуры»:

Так многозначно меняющаяся ситуация человека с ее обособенностью в принадлежности народу, классу, профессии, вере порождает посредством традиции и ориентации интереса в самом поле восприятия определенные пристрастия, предрасудки и предвосхищения, на изолирующую и разделяющую силу которых в уравниловке будней легко не обращать никакого внимания. Ведь не только индивидуумы имеют так называемый порог раздражения – биологический и психологический, но и народы, сословия, классы и профессии... [7, S. 52].

Здесь Плеснер даже ссылается на Ротхакера, который говорит и «о культурном пороге духовных общностей». Однако, в отличие от Ротхакера, Плеснер не отождествляет закрытый, или селективный, характер культуры с окружающей средой. «Только спрашивается, обоснованно ли селективную, изолированную и связанную интересом структуру культуры рассматривать в качестве среды, пусть даже и более высокого порядка?» – задает вопрос он [7, S. 52].

Отвечая на данный вопрос отрицательно, Плеснер исходит из вышеупомянутого тезиса о латентном смысловом «фоне мира» как о предпосылке специфически человеческого познания: «Жизненные отношения культуры не исчерпываются напряжением поля среды и качествами его связей, а скорее уже оформляют их согласно тому, что для них значимо, и уважают... такие обстоятельства, в которых вещи, космос и бытие обнаруживаются сами по себе» [7, S. 52]. Рассматривая в качестве подобных обстоятельств, или фона, «поле» человеческой культуры, Плеснер характеризует его как «открытый порядок спрятанных основ, со скрытыми возможностями и качествами которого человек считается, в неистощимое богатство которого он вновь и вновь погружается, будучи полностью отданным на произвол его сюрпризов» [7, S. 50]. Очевидно? что будучи «спрятанной» основой, поле культуры сильно контрастирует с эмпирически данным «жизненным» полем животного. В последнем значения известны только в качестве звуков, оттенков тона «того же самого» конкретного обстоятельства – звучания, а человек оказывается в состоянии отказаться от подобных оттенков поля его жизни и интересов – «заключить их за скобки» – и утверждать в качестве смыслового фона мира единство обстоятельств во всех аспектах этого поля, и даже вопреки им. В противном случае, если рассматривать мир живого исполненным смысла только на основании его озвученности, мир объектов предстанет перед нами беззвучным, и потому лишенным всякого смысла [7, S. 50].

Фиксируя подобным образом противоречивость витальной детерминации животного и культурной детерминации человека, Плеснер указывает и на противоречивость человеческого существования:

...Духовный каркас из языка, ценностей, обычаев и нравов резко отличается от также имеющих отношение к среде обитания человека условий чисто витального и эмоционального характера, в которых мы, люди, будучи глубокими личностями, живем бессознательно, аффективно и инстинктивно [7, S. 53].

Тем самым он пытается продемонстрировать неадекватность теории окружающего мира в отношении человека: если к упомянутому духовному пространству применить схему Иксюля, то она утратит свой смысл в отношении специфически человеческих возможностей, поскольку последние будут выводиться из лишенных всякого смысла данных. Так, если достижения животного определяются различными оттенками стандартной ситуации и в ней же находят свой источник, то достижения человека становятся вызванными опасностью угрозы избытка их собственной значимости, более не поддающейся контролю, а также избытком значимости скрытых, неизвестных обстоятельств. Но только так, с точки зрения Плеснера, то есть будучи подверженными вторжению бессмысленного и абсурдного (согласно теории среды), именно на таком открытом фоне обретают для человека смысл и обстоятельства свою неизменно хрупкую и нестабильную выразительность [7, S. 53-54].

Таким образом, только в культурно, а не витально образованных рамках человеческого существования «обретает» человек в философии Плеснера «свой родной дом»:

Области защищенности и доверия... лежат в специфически духовной плоскости: родной ландшафт, родная речь, семья и обычаи, традиция... Только на открытом фоне раскрывающегося более не в витальных отношениях мира, который ставит человека в незнакомые ситуации, и с которым он постоянно должен заключать новые и хрупкие компромиссы, удерживается человек в лабильном равновесии... культуры [7, 52].

Тем не менее, как мы уже убедились, Плеснер допускает такие характеристики культуры как «окружающая среда», «закрытость», «односторонность» и «ограниченность». Почему?

Описывая бытие человека в культуре, специфику его «жизненного пространства» как «скрытого» смыслового фона, «с открытым порядком и спрятанными основами», Плеснер,

однако, далек от объективации данного пространства, как это происходит, например, у Ландманна, или от его релятивизации, которую мы наблюдаем у Ротхакера [6, 131]. Также Плеснер не склонен к субстантивации духовного, подобно Шелеру, но и не следует за Геленом, считающим культуру вынужденной компенсацией природной «недостаточности» человека. Плеснер предлагает новое для философской антропологии решение, базирующееся на учении об эксцентрической позициональности, и формулирует его, в частности, в законе «опосредованной непосредственности», утверждающем предположительность – или опосредованность – человеческого познания в качестве фундаментального условия культурного бытия. Так, согласно традиционным представлениям, открытость миру автоматически предполагает отрицание связанности человека внешней средой. Плеснер же предлагает «саму открытость рассматривать как одну из форм связанности человека внешней средой» [7, S. 49], а последнюю, в свою очередь, в качестве «закрытости, обусловленной различными паттернами», как «одно из... указаний на фрагментарный характер человеческой открытости миру» [7, S. 55].

Тогда связанность интересом, непередаваемость, избирательный характер духовных систем языка, обычая, традиции и системы ценностей в их естественности для групп, которые с ними и в них живут, покажут... специфическую закрытость для окружающей среды вовне и открытость вовнутрь [7, S. 53].

Именно такое положение вещей и фиксирует вышеупомянутый тезис Плеснера о «невозможности открытости миру без ее соответствующего ограничения».

Понятно, что связанность интересом как специфическую закрытость культуры нельзя сравнивать с закрытостью окружающей среды животных, ведь окружающие миры животных друг в друга непереводимы, а культуры взаимодействуют, взаимно обогащаясь:

Эта закрытость вовне и открытость вовнутрь, интимность и естественность духовного пространства... не дают права называть его подлинно окружающей средой... Поскольку духовный каркас из языка, ценностей, обычаев и нравов – при всей своей

закрытости и нетранспонируемости – одновременно остается открытым и вовне (между языками существует возможность перевода) и возводит мосты к духовным подмосткам старины и современности, ... постольку он резко отличается от также имеющих отношение к окружающей среде условий чисто витального характера, – пишет Плеснер [7, S. 53].

Однако и культуре как специфическому миру человека присуща, с точки зрения Плеснера, односторонность: «Так называемый характер окружающей среды культуры покоится в такой относительной закрытости, которая достигается с каждой оценкой задачи, с каждым отношением к ней и с каждым ее решением. Она есть ставшая, достигнутая и традиционно оберегаемая односторонность, которая достается людям, если они не осознают ограниченности их норм или форм общения, и если такое осознание от людей ускользает, то оно превращается в чувство близости и естественности» [7, S. 52]. Другими словами, «наша открытость ограничена барьерами» – человеческое познание имеет предпосылочный характер, и потому не может быть истолковано исключительно с точки зрения «открытости», или непосредственного отношения, человека миру. «Способность нашего познания находить обходные пути на основании постоянного разделения явления и самой вещи... показывает косвенность и трансформацию нашего отношения к миру, которое, будучи обозначено понятием открытости мира, понимается по меньшей мере ошибочно», – пишет он [7, S. 54].

Подобный «неожиданный» результат нашего исследования является, с точки зрения Плеснера, вполне предсказуемым, если учитывать двойственность, или эксцентрическую позициональность человека. Так, философ замечает, что ничем не ограниченная открытость миру гипотетически «была бы возможна у существа бестелесного при условии, что мир был бы высшим воплощением действительности, понимаемой как не-сокрытость». «Но наш мир, – возражает он, – напротив, дан в явлениях, в которых себя манифестирует действительное, преломляясь средой нашего способа восприятия и характера действий. Мир проложен и профильтрован этими каналами, но, однако, без того, чтобы из-за посредника утратить непосредственную силу манифестации своей действительности. Нам из-



вестно об электрических силах, излучении и микроструктурах, но специфических органов для такого знания у нас нет, и поэтому только на путях абстракции мы находим реальности, которые непосредственным образом для нас закрыты» [7, S.54]. На этом основании Плеснер приходит к выводу, что мир культуры и ее объективации – языки и их категориальные системы, формы верований и социальных устройств обнаруживают одновременно «и способность и неспособность человека к прямому общеобязательному толкованию мира и самого себя»:

Они создают контакт с действительностью ценой ее трансформации в среде собственных образований, которые выпадают на долю человека, даже если он (и именно поскольку он) предстает перед ней во всей своей власти. Из возникающей перед человеком необходимости предстать перед открытой действительностью и стать господином ее непредсказуемости у него повсеместно происходит искусственное сужение горизонта, который, подобно окружающему миру животных, заключает в себе всю человеческую жизнь... [7, S. 5].

Существенным, однако, является для Плеснера то обстоятельство, что заключая в себе человеческую жизнь, данный «горизонт» «не замыкает, не изолирует ее», выступая тем самым таким способом бытия, который характеризуется как «опосредованная непосредственность» и отражает искусственное – опосредованное, или культурное, бытие человека: «Искусственное сужение горизонта есть скорее способ опосредованной непосредственности, которая характеризует все человеческое поведение, подготовленное в согласованности глаза и руки, обобщенное в артикулирующем существе языка и продолженное со всеми творческими образованиями во всех других областях, в которых это поведение осуществляется» [7, S. 55-56]. Таким образом, закрытость и открытость, опосредованность и непосредственность, естественность и искусственность, будучи неотъемлемыми характеристиками культурного бытия человека, неразрывно связаны, и только в них, полагает Плеснер, возможно описать специфику человеческого существования:

Между зверем и ангелом поставленный, будучи двойственным существом, обнаруживает человек в своей открытости

миру типичное отставание от возможностей, посредством которых он через каждое связывание средой с самого начала прорывается наружу: некий оставляющий позади себя звероподобность зверь [7, S. 55-56].

Итак, проблема культуры видится Плеснером в новом, не традиционном для современников ракурсе: старым схемам противостояния культурного и животного бытия Плеснер противопоставляет идею совпадения закрытости окружающей среды животного и открытости человеческого мира в эксцентрическом существовании человека. Такое решение проблемы культуры обосновывается Плеснером его учением об эксцентрической позициональности, которая есть выражение онтологической структуры человека как фундамента его существования. Именно в этой структуре отношения человека к миру и самому себе сочетаются таким образом, что открытость человека миру без ее соответствующего ограничения невозможна, и именно эта структура, с точки зрения Плеснера, отличает человека от животного.

### Литература

1. *Гаджикурбанов А.Г.* Философская антропология Хельмута Плеснера. // Х. Плеснер. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
2. *Гуревич П.С.* Философская антропология. // Философия. М., 1996.
3. *Ищенко Н.И.* Проблема языка в философии Х. Плеснера. М., 2010.
4. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
5. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
6. *Руткевич А.М.* Философская антропология. // История философии: Запад - Россия - Восток. Кн.4. М., 1999.
7. *Plessner H.* Die Frage nach der *Conditio humana*. Frankfurt a.M., 1976.

*Сведения об авторе: Ищенко Наталья Ильинична, к. ф. н., факультет философии НИУ ВШЭ, доцент.*

Е.В. Рапопорт

## ДИСКУРС КОНЦА ИСТОРИИ В КОНТЕКСТЕ ДРУГИХ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ДИСКУРСОВ КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА

*This paper provides an attempt to compare postmodern ideas of the Death of the Author and the Collapse of the "Grand Narrative" with Kojeve's and Fukuyama's interpretations of the Hegel's philosophy of the End of History as some kind of eschatological discourses in 20<sup>th</sup> century culture.*

**Ключевые слова:** эсхатология, конец истории, постмодернизм, дискурс, Кожев, Гегель

**Keywords:** eschatological, End of History, postmodernism, discourse, Kojeve, Hegel

Эсхатологические ожидания всегда сопутствовали культурам самых различных эпох и народов. Во многом в основе их лежит интуиция человека относительно собственной конечности, но как наиболее древний и базовый принцип со временем она обрастает многочисленными мифологическими, религиозными и даже историческими коннотациями. Однако в XX веке, когда религиозный дискурс утрачивает свое главенствующее значение, христианское или какое-либо другое представление о конце мира не может уже служить темой для серьезной интеллектуальной дискуссии, тем не менее, разнообразные эсхатологические ожидания и представления отливаются в результате в самых причудливых культурных формах.

Говоря об эсхатологизме, следует при этом иметь в виду, что к концу мира, к концу света (последний вариант формулировки особенно популярен в современной культуре) можно относиться двояко: не только как к тотальному разрушению всего мироздания, но и как к достижению некоей конечной цели существования человечества. Характерный пример здесь

– создание тысячелетнего царства, которое с точки зрения христианского миллениаризма, должно быть установлено на земле перед окончательным торжеством Царства Божия. Гегелевское видение конца истории, которое по-своему использовали и интерпретировали в XX веке Александр Кожев и Френсис Фукуяма ближе именно к идее такого тысячелетнего царства, чем к образу глобальной катастрофы.

Другому очень значимому для прошедшего века направлению мысли, также заявлявшему о конце многих вещей, тоже можно дать мифологическое обоснование: постмодернизм эсхатологичен сам по себе – как конец модерна, который предполагал развитие и веру в бесконечный прогресс. Но он не только эсхатологичен, но и мифологичен вообще, учитывая, что эсхатологические мотивы – это как раз неотъемлемая часть любой мифологии. Постмодернизм – это нечто новое, упорно утверждающее, что оно новым как раз не является, потому что все, что могло быть создано уже создано. Если говорить о проблеме в терминах мифологического дискурса, то с завершением модерна оканчивается этап божественного творения (не важно, что именно понимать под этим божеством), мир готов, завершен. Но на это готовое «слетаются» различные дьяволы или трикстеры, роль которых именно в том, чтобы в парадоксальной, игровой форме изменять отдельные элементы творения (что нередко выглядит как порча, извращение, но на деле ей не является), чтобы приспособить его для своих целей и удобства тех, кто это творение населяет. Современный человек, живущий в современном мире, процесс становления, творения которого, в соответствии со многими теориями завершен, – это действительно новый человек, потому что массовый человек в масштабе всей исторической перспективы возникает довольно недавно.

Постмодернизм не просто провозглашает конец, он сам рушит – как чаще всего принято полагать, чтобы расчистить пространство для чего-то нового. Постмодернизм трудно трактовать как господствующую культурную форму, потому что он не создает ничего позитивного. Но на смену апокалиптическим разрушительным силам, уничтожающим мир в его конце, часто приходит новое творение. В то же время и по-

стмодернизм не обязательно разрушает (деконструирует) мир жестокими методами. Скорее, подвергая собственному анализу, он делает его иллюзорным – подготавливает как бы мягкий уход в потустороннюю реальность, взамен катастрофического разрушения.

Постмодернизм стремится объять гораздо более широкое проблемное поле, тогда как идея о конце истории, в том варианте, в каком она изначально исходит от Гегеля – более четко выражена и структурирована именно в качества финалистской концепции. Если этот дискурс предполагает конец исторического развития (по причине достижения его высшей точки), то постмодернизм предполагает конец прогрессивного восходящего развития и в политической, и в социальной, и в культурных сферах. То есть история как бы заканчивается, потому что иссякают все мощные, специфически модернистские силы (а вместе с ними и вера в существование и действенность этих сил), которые могли бы ее направлять.

Постмодернизм – именно как идея конца всего, который обуславливается невозможностью создания чего-либо нового, в этом смысле очень созвучен представлениям Гегеля, Кожева и Фукуямы, тем или иным образом связывавших конец истории с возникновением той формы общества, которой уже ничто более полно удовлетворяющее жажду признания (краеугольный камень гегелевской диалектики раба и господина) не может прийти на смену. Для постмодернизма тоже естественен отказ от идеи исторического прогресса, но на других основаниях – как определенной универсальной формы, претендующей на описание и объяснение (упорядочивание) самых разнообразных процессов. Гегелем же и его последователями идея прогресса отнюдь не отрицается (напротив, все соответствующие концепции строятся как раз с опорой на эту идею), однако прогресс ими понимается в несколько специфическом смысле, не как вектор, направленный в бесконечность, а как развитие, имеющее определенную наивысшую конечную точку.

Цель данной статьи – дать краткий обзор наиболее ярких и значимых для XX века концепций, в основе которых нетрудно усмотреть ту или иную эсхатологическую подоплеку, в их

отношении с философией конца истории, говорить о которой предполагается в связи с именами Гегеля, Кожева и Фукуямы. Такой, возможно, неожиданный методологический ход имеет под собой определенные основания. Во-первых, идею о конце истории отличает в некотором смысле более глобальный характер, нежели смерть автора или конец субъекта, именно она ближе к истинному эсхатологизму – представлению о конце мира, конце света. Во-вторых, предшествует вышеназванным концепциями исторически: с одной стороны конец истории был провозглашен еще Гегелем в начале XIX века, с другой – эта же аргументация воспроизводится во «Введении в чтение Гегеля» Александром Кожевым, слушателями лекций которого были едва ли не все наиболее видные французские интеллектуалы, не исключая и постмодернистов. Известно, что в разное время его лекции посещали Сартр, Мерло-Понти, Левинас, Бретон, Кено, Фуко, Батай, Бланшо, Лакан и многие другие.

Данная статья могла бы называться и проще: дискурс конца истории и постмодернистский дискурс. При этом следует понимать неравнозначность двух этих проблемных полей. Бесспорно, постмодернизм как крайне влиятельное течение в области искусства, философии и даже науки значительно шире. Однако идея о конце истории в том виде, в каком о ней пойдет речь была провозглашена заметно раньше, если брать за точку отсчета философскую систему Гегеля. В самых разнообразных междисциплинарных дискуссиях второй половины прошлого века и века нынешнего постмодернистские концепции о смерти автора, смерти субъекта, конце больших нарративов нередко на равных правах соседствуют с вполне независимой от них идеей конца истории, в том виде, в каком она была озвучена Кожевым или же Фукуямой. То есть для мысли XX века вышеперечисленные дискурсы могли выступать в принципе в качестве равноправных финалистских объяснительных моделей для тех или иных культурных, исторических или идеологических процессов. Более того, представление о конце истории, поскольку у него меньше авторов и проблемное поле, которое оно пытается собой охватить – тоже несколько уже, является более четкой, ясной и структурированной системой идей, по сравнению с концепциями, сфор-

мировавшимися в русле постмодернизма, что и дает методологическое основание использовать именно философию конца истории в качестве отправной точки в деле рассмотрения различных эсхатологических дискурсов, сложившихся в культуре XX века.

Соответственно данная статья, будет представлять собой лишь краткий обзор основных наиболее ярких идей и сюжетов, связанных с общей заявленной темой.

### **Конец истории и смерть автора**

Известный постмодернистский тезис о смерти автора связан в первую очередь с именами Фуко и Барта. Авторство – это явление характерное для модерна, на смену классическому, устаревшему автору должен прийти современный скриптор. Автор более не субъект, по отношению к которому книга могла бы быть предикатом [1, с. 386], – заявляет Ролан Барт в своей «программной» статье, которая так и называется «Смерть Автора». Постмодернисты стремятся к свержению божественной (по отношению к его тексту) власти автора. Письмо объявляется изначально обезличенной деятельностью, а говорит в нем уже не автор, а язык как таковой.

Отвергая автора, постмодернизм делает легитимной и единственно возможной собственную культурную практику оперирования множеством цитат и аллюзий, компилирования и интерпретирования уже существующего взамен создания принципиально нового (что полагается более невозможным). Утверждается, что «текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников [1, с. 387].

«Рождение читателя приходится оплачивать смертью автора», [1, с. 391] – пишет Барт. То есть, чтобы появился на свет один субъект, нужно принести в жертву другого. Это и смерть, и рождение субъекта одновременно. При этом следует понимать, что если автор – это привилегированный, уникальный

субъект, то читатель – субъект массовый. «Читатель – это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь *некто*, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» [1, с. 391]. Тем самым идея о смерти автора тесно переплетается с представлением о конце субъекта.

Если же сопоставлять ее с идеей конца истории, нельзя не заметить, что философ тоже может пониматься как автор – автор той или иной философской идеи. Тогда как из философских концепций или более прагматически ориентированных идеологических и рождаются новые виды общества. Если существующий ныне вид общества – конечный и объяснение ему уже благополучно дано, то никакое философское авторство как создание чего-то принципиально нового – невозможно.

### **Конец истории и конец субъекта**

Смерть субъекта одна из наиболее значимых идей для постмодернизма. Казалось бы, как это было очень коротко рассмотрено выше, благодаря смерти автора читатель рождается, однако сознание всякой личности начинает мыслиться как сумма текстов, любой индивид – внутри текста. Постмодернизм разрушает идеологическую позицию модерна, базирующуюся на представлении о центральном месте субъекта, и теоретическую традицию рассмотрения индивида как суверенного, независимого, самодостаточного и равного своему сознанию. Независимо от сознания и воли индивида, через него, поверх него и помимо его воли проявляются силы, явления и процессы, над которыми он не властен, а потому индивид не может быть объяснительным принципом при исследовании какого-либо «социального целого». Индивидуальный субъект – больше не субъект действия и даже не объект, над которым властна высшая божественная воля. Подобно тому, как физические законы куда в большей степени определяют закономерности протекания того или иного процесса, чем того или иного отдельного участвующего в нем атома.

Если иметь в виду наиболее оптимистический вариант дискурса о конце истории – вариант Фукуямы, то может на первый взгляд показаться, что в этих позициях нет сходств, а есть только противоречия. Ведь американский политический



философ предполагает историю завершенной именно благодаря возникновению и утверждению в своих правах общества либеральной демократии, которое «определенно разрешило вопрос о признании путем замены отношений господина и раба универсальным и равным признанием. То, что искал на протяжении всей истории человек, <...> он наконец нашел и полностью удовлетворен» [7, с.22].

При том, что жажда признания (еще по мысли самого Гегеля, которого Кожев и Фукуяма здесь только интерпретируют и цитируют) и невозможность полноценного удовлетворения этой жажды как раз и являются или являлись главной движущей силой истории.

Но с другой стороны, в видении Кожева, абсолютное знание гегелевской философии – это как раз и есть знание индивида о его радикальной конечности. Больше того, Кожев заявляет, что человек, понятый как субъект, не может быть носителем абсолютного знания. Поэтому смерть субъекта или человека, о которой он говорит задолго до Фуко, происходит одновременно с концом того мира, который можно было понимать как арену человеческой истории [цит. по 3, с. 153]. Носителем абсолютного знания, с точки зрения Кожева, может быть только бумага.

По мнению Б.Гройса, и сам Кожев интерпретирует себя именно в качестве такого чисто материального носителя и «переносчика» гегелевской системы: не как «философа», а как «мудреца» — не как стремящегося к истине, а как копирующего ее [3, с. 155-156]. Всякий человек вообще прекращает быть субъектом культуры и становится материальным носителем культурного репродуктивного.

Параллели с творчеством Фуко и Ролана Барта здесь более чем очевидны. При этом не только слова и действия – следствие личного выбора Александра Кожева, но и вся его интеллектуальная судьба, судьба озвученных им идей красноречиво иллюстрируют тезисы о смерти автора и субъекта: так как при всей несомненности его влияния и авторы, на которых он, собственно, повлиял, и многочисленные их исследователи крайне редко упоминают его имя. В то время как теоретики смерти автора (Барт, Фуко, в некоторой мере Деррида и дру-

гие) утверждают невозможность создания нового, авторского, их дискурсы как раз носят вполне авторский и уникальный характер, тогда как Кожев, сформулировав собственное видение конца истории, стремился держаться в тени гегелевской философии, потому что сам по себе дискурс о конце истории не может быть «новым шагом» на пути философского развития [3, с. 152].

### **Конец истории и кризис больших нарративов**

Представление о кризисе больших (или мета) нарративов продолжает череду литературных метафор, характерных для постмодернизма, которым и весь мир, вся реальность, по сути, осмысливается как некий текст, нарратив, дискурс.

Под метанарративами или великими повествованиями Лиотаром, который вводит это понятие в своем труде «Состояние постмодерна», понимаются всеобъемлющие философские системы или системы знания, которые способны служить целям «формирования критериев, унификации компетенций и социальной регуляции» [5, с. 60]. Один из характерных примеров таких нарративов для Лиотара – это как раз уже упоминавшаяся вера в прогресс. Но со смертью субъекта, который прежде стоял в центре любого знания, большие повествования тоже должны отмереть, так как децентрация делает невозможным существование целостной системы знания. Никто больше не верит, что тот или иной нарратив может вместить и объяснить «нас всех». «Нарративная функция, – как говорит Лиотар, – теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плаванья и великую цель» [5 с. 10]. То есть с концом больших нарративов как систем объяснения и идей «мельчает» и вся история. Больше того, именно ее «измельчание» и лишает метанарративы их почвы и возможности существования.

Если метанарративы как великие базовые идеи до поры обеспечивали единство знания, то распад единства ведет к торжеству плюрализма. С отходом на второй план любых больших нарративов не образуется интеллектуального вакуума – освободившееся пространство заполняют другие, новые, многочисленные микронарративы – в тот числе постмодерни-

стские. С другой стороны, с долей иронии как раз сам постмодернизм как некое целое можно воспринимать в качестве нового большого нарратива, основным (или одним из основных) объяснительных мотивов которого является в данном случае провозглашение конца любых больших нарративов.

Постмодернисты считают невозможным и бесполезным пытаться устанавливать какой-либо иерархический порядок, какие-либо системы приоритетов – в познании, культуре, жизни. Однако отрицание всякой упорядоченности и иерархичности тоже диктует свои способы отношения к иерархии и порядку, пусть даже это отношение и основано на негации.

Конец больших нарративов тоже можно при желании трактовать как конец истории, но истории не человеческой, состоящей из возникновения новых государств и падения старых режимов, больших, малых и даже мировых войн, а как конец истории интеллектуальной, в которой аналогичным образом дальше возможны только события, представляющие собой рождение тех или иных микронарративов, но никогда уже больше могучих и обширных систем мысли, стремящихся объяснить всем и все, причем нередко в этом в той или иной мере преуспевающих.

Гегелевская философия – это как раз ярчайший пример большого, метанарратива. С одной стороны, новые модели государственного устройства, любые принципиально новые политические системы – это тоже метанарративы (которые, как с точки зрения постмодернистских авторов, так и с точки зрения Гегеля, более не должны возникать). С другой – сама философия конца истории, объясняющая цель, принципы и итог всего исторического развития, является в лиотаровском смысле большим нарративом в ничуть не меньшей степени.

Здесь как раз сталкиваются понятия модерн и постмодерн. Модерн предполагает возможность бесконечного восходящего развития, постоянного создания, изобретения чего-либо нового, постмодерн же утверждает, что все значительное и даже не слишком значительное уже некогда было создано, а теперь остается только играть с цитатами, компилировать новое на основании частей уже существующего. С одной стороны, философия Кожева и вслед за ним Фукуямы вполне по-

постмодернистская: Жюльен излагает во многом свои собственные оригинальные идеи под видом трактовки идей Гегеля, Фукуяма ссылается на всех – Гегеля, Жюльена, даже Платона. С другой стороны, Фукуяма же строит свои представления о конце истории, объявляя одним из существенных факторов его наступления развитие современной науки западного образца. Тогда как и сама подобная наука является продуктом модерна и вера в ее могущество в деле объяснения и изменения мира – как раз характеризует один из тех метанарративов, с которыми постмодернист Лиотар полемизирует, заявляя о выходе из употребления метанарративного механизма легитимации [5 с. 10].

Итак, вышеприведенное весьма краткое рассмотрение постмодернистских идей в их связи с одной отдельно взятой ветвью в философии истории ничуть не претендует даже на какое-либо приближение к полноте раскрытия темы, однако даже вышеказанного достаточно, чтобы обратить внимание на ряд интересных и где-то нетривиальных параллелей, существующих между этими дискурсами.

### Литература

1. Барт Р. Смерть Автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994, С. 384-391.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Система наук. СПб., 1999.
3. Гройс Б. Философ после конца истории. Ускользающий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. Материалы конференции (Бремен, 25-27 июня 1998 г.). М., 2002, С. 147-160.
4. Жюльен А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние Постмодерна. СПб., 1998.
6. Фуко М. Что такое автор. // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
7. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004.

*Сведения об авторе: Рапопорт Ева Вадимовна, факультет философии НИУ ВШЭ, преподаватель.*

Д.С. Бугаев  
**ПРОСТРАНСТВЕННАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ  
СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ВО ВРЕМЯ КУЛЬТУРНО-  
МАССОВОГО МЕРОПРИЯТИЯ (КОНЦЕРТА)**

*This paper outlines the essential aspects of the architecture theory of Vladimir Paperny (1944). Paperny's theory is one of central reference points for theories in soviet cultural studies. The paper offers an interpretation of crowd's processes during one rock-n-roll event of the Russian band 'Alice' according to social architecture theory from Paperny's famous book 'Culture Two' (2007). In the concluding sections of the paper we offer instruments for social processes' prognosis.*

**Ключевые слова:** культура, язык, социальные группы  
**Keywords:** culture, language, social groups

В статье выдвигается механизм анализа пространственно-функционального распределения в условиях конвенциональной толпы при проведении культурно-массовых мероприятий.

В качестве *объекта* анализа на предмет репрезентации социальной структуры в статье нами будет рассмотрен концерт российской музыкальной рок-группы «Алиса», прошедший 19 ноября 2010 года с 19.00 в городе Санкт-Петербурге в СКК «Петербургский». Концерт рассматривается нами как перформанс [5] с элементами хэппенинга [4] в рамках трактовок М. Фрая. В качестве *предмета* статьи будут рассмотрены временная организация концерта, пространственное размещение и роль образующихся в зале групп участников концерта.

Нами выдвигаются следующие положения:

- в пределах психического контакта участников концерта создается единое творческое пространство;

- маскарадность концерта подчеркивает его важность для социальных психологических структур, переплавляет индивидуумов в материал архитектуры;

- по своей поведенческой практике имеющие зрительный и психический контакты участники концерта разбиваются на социальные группы с четкой пространственной привязкой;

- образующаяся во время концерта пространственная репрезентация общества выражает представления его участников об идеальной структуре социума.

В статье используется понятие «конвенциональной толпы», понимаемой в трактовке В.Г. Крысько как «толпа, поведение которой основывается на явных или подразумеваемых нормах и правилах поведения — конвенциях. Такая толпа собирается по поводу заранее объявленного мероприятия <...>. В подобных случаях людьми обычно движет вполне направленный интерес и они должны следовать нормам поведения, соответствующим характеру мероприятия. Естественно, что поведение зрителей на концерте симфонического оркестра не будет совпадать с поведением почитателей рок-звезды во время ее выступления и кардинальным образом отличается от поведения болельщиков на футбольном или хоккейном матче» [1, с. 232]. Положение о бинарности деления этноса, являющейся, согласно К. Леви-Строссу, свидетельством зрелости, завершенности внутренних процессов формирования общности [2, с. 44], мы используем применительно к анализируемой конвенциональной толпе.

Нами также используются некоторые положения из теории иерархии структур В. Паперного. В своей работе *Культура Два* В. Паперный проводит параллели между: иерархией материального поощрения (по размеру зарплат, доступу к распределителям товаров и получению заказов), административной иерархией (на примере архитекторских бюро и лабораторий) и иерархией ярусов высотных зданий; при этом ярусы зданий имеют антропоморфные черты, а композиции из специальным образом одетых и построенных в ярусы людей приобретают зданиеморфные очертания [3, сс. 121-

127], следует отметить, что здесь в качестве строительного материала выступает управляемый творческий коллектив.

На основании концепции В. Паперного нами выдвигается тезис о параллелизме между архитектурными образованиями из людей (в рассматриваемом нами случае это костюмированная конвенциональная толпа зрителей) и идеальной моделью социума в представлениях людей, выступающих в качестве живого строительного материала для данного вида архитектуры.

Следует сказать, что в Санкт-Петербурге концерты группы «Алиса» входят в число массовых костюмированных праздников города, таких как концерты некоторых популярных существующих и распавшихся рок-групп («Ария» и «Алиса»), футбольных матчей с участием команды «Зенит». Поскольку концерт представлял собой хэппенинг, то есть заранее условленное событие, то атмосфера праздника ощущалась с утра 19 ноября по обилию в городе людей в маркированной символикой группы одежде. По прибытии в СКК «Петербургский» зрители активно переодевались в фан-одежду, наносили символику группы краской на лицо.

Использовалась также общая маркировка, отсылающая к рок-культуре: маркированная одежда групп «Ария», «Кино» (кавер-версии песен которой исполнялись на концерте), «Эпидемия»; подводка черными тенями глаз; выбивающийся из современной моды «кислотный» стиль в одежде. Зрители носили традиционную для рок-культуры одежду:

- джинсы;
- балахоны;<sup>1</sup>
- напульсники;<sup>2</sup>
- черные кожаные куртки «кислотного» стиля;
- черные кожаные ботинки готического стиля на толстой подошве и с высокой шнуровкой.

---

<sup>1</sup> Балахон – более длинная в корпусе футболка с символикой группы, носятся незаправленными в джинсы

<sup>2</sup> Напульсники – кожаные перчатки без пальцев. На концерте практиковалось ношение только одной перчатки, что является нефункциональным с точки зрения вождения мотоцикла, но отсылает к рок-культуре.

Выбор даты проведения концерта коннотировал дополнительными смыслами. Так, помимо прохождения локального для Санкт-Петербурга праздника-концерта для России были также характерны пятничное праздничное настроение окончания рабочей недели и отмечание подвижного привязанного к месячно-недельному циклу праздника – Дня работника стекольной промышленности.

В список памятных дат, пришедшихся на 19 ноября 2010 года, входил стационарный памятный день Вооруженных сил Российской Федерации «День артиллерии и ракетных войск», установленный в честь переломного в Великой Отечественной войне контрнаступления советских войск под городом Сталинградом, с чем в концерте ассоциировались некоторые элементы освещения и песни *Крен*. С этой датой коррелировало название места проведения концерта – станции метрополитена «Парк Победы» – и ритуал прохождения большей части зрителей по парку Победы с уличными скульптурами военной тематики, одна из которых представляла девушку с артиллерийским снарядом в руках. После прохождения парка Победы общность поклонников группы «Алиса» спланировалась первым, но не последним, разрешенным нарушением общественных норм поведения: пересечением проспекта Юрия Гагарина не по правилам дорожного движения.

Концерт начался на полчаса позднее указанного в билете времени, что было связано с комплектованием зала особой категорией зрителей, о чем будет рассказано ниже. Концерт состоял из презентации альбома группы «Ъ» и послесловия к концерту. Презентация альбома и послесловие были логически связаны между собой, сначала была презентация альбома с альбомным порядком песен.

После песен *Дождь и Я*, содержащей семантически опорные строки о месте Автора в Море: «От слова к слову лететь, | Песней растаять вдали»; и *Фавор* – опорные строки: «Спел и растаял, | Слово, как живая вода!»; вокалист Константин Кинчев (Панфилов) исчезал со сцены в клубах дыма. Следует отметить, что описанные исчезновения в клубах дыма вокалиста группы Кинчева соответствуют практике перфор-



манса, то есть работы выступающего со своим телом. После первого исчезновения барабанщиком группы Андреем Вдовиченко был исполнен инструментальный мегамикс альбома «Ъ» на барабанах. После второго исчезновения в клубах дыма вокалиста ушли со сцены и другие члены группы, что послужило логическим концом презентации альбома, но не отвечало требованиям к рок-группе собравшейся публики.

Вновь на сцену группа была вызвана овациями зала и в послесловии к презентации альбома исполнила некоторые песни из альбома «Ъ», прежние свои песни, песни из творческого наследия Виктора Цоя. По окончании Константин Кинчев попрощался с публикой, пожелал успехов футбольной команде «Зенит», пригласил на концерты 24 и 25 декабря в честь дней рождения членов группы, концерт логично и полноценно завершился. «Танцпол» засыпали мишурой и напустили на него дым, что обозначило катарсис концерта. По окончании концерта у зрителей наблюдались эмоциональный спад, разобшенность.

В качестве участников концерта нами будут рассматриваться те люди, которые имели в ходе концерта двухсторонний зрительный и звуко-слуховой контакты. Исходя из приведенной выше установки для дальнейшего анализа участниками концерта являются музыканты рок-группы «Алиса» и зрители зала, которые в отношении друг друга звучат голосом и музыкальными инструментами, жестикулируют, используют различные осветительные устройства.

В число участников концерта по этому принципу не входит обслуживающий персонал, который часто имеет ограниченные возможности по зрительному контакту, например, осветители, которые работают за спиной группы, и, в отличие от музыкантов, по роду своей деятельности не имеют права на звучание и жестикуляцию. Разделяющиеся на рок-группу и зрителей зала участники концерта преимущественно обращены лицом друг к другу, далее обе части делятся на амфитеатр и партер.

Прежде чем обратиться к анализу действий группы «Алиса» на рассматриваемом концерте следует подробнее остановиться на понимании нами общих принципов разме-

щения рок-группы на сцене и установок вокалиста(ов). Участники рок-группы выстраиваются на сцене в несколько линий, рассмотрим более подробно основные одно-, двух- и трехлинейные компоновки.

При однолинейной компоновке рок-группа выстраивается в одну линию, вокалист(ы) также играют. При двухлинейной компоновке есть два основных варианта: 1) музыканты-вокалисты составляют первую линию, а во второй линии идут музыканты с ударными инструментами; 2) вокалист выступает в первой линии, а все музыканты (хор) – во второй, по такому принципу была распределена рок-группа на рассматриваемом концерте, возможен также вариант, при котором вокалист и музыканты располагаются в разных половинах сцены. Трехлинейная компоновка: первая линия – вокалист(ы), вторая – музыканты, третья – музыкант(ы) с ударными инструментами.

Установки отношения вокалиста со зрительным залом, по нашему мнению, могут быть следующие:

- вокалист лишь озвучивает и воплощает исполнение песни (или работает под фанеру);
- вокалист поет для какого-либо кумира (Бога, покойного или здравствующего музыканта);
- через музыку и песню вокалист пытается разобраться в себе и в окружающем мире, все его действия эгоцентричны;
- вокалист «растворяется» в зрительском зале и тем самым передает ему частичку своего творчества, получая взамен отклик для своей будущей работы, а зрительный зал активно соучаствует в концерте, занимается со-творчеством. По такому принципу действовал вокалист на рассматриваемом концерте.

В настоящее время в рок-группу «Алиса» входит шесть музыкантов, в ходе концерта музыканты группы с инструментами располагались амфитеатром на стационарных позициях. Вокалист группы Константин Кинчев активно передвигался по огороженной остальными музыкантами части сцены, его появления и исчезновения с этой площадки сопровождались дымовыми и световыми эффектами. Помимо режима нахождения на сцене – стационарный, или подвиж-

ный – между Кинчевым и остальной группой наблюдалось и разделение по виду выполняемой деятельности. Члены группы с инструментами играли, а Константин Кинчев был основным вокалистом среди участников концерта и лишь иногда привлекал к участию многоголосье зрительного зала и, по-видимому, остальных членов рок-группы.

Вокалист группы своей жестикуляцией и ритмом голоса в ходе концерта контролировал не только работу расположенных за спиной остальных музыкантов, но и зрительный зал перед ним, засчет большого свободного пространства вокруг себя он объективно должен был чувствовать себя в центре звукового и зрительного внимания всех остальных участников концерта. Высокая сцена, при которой ноги вокалиста находятся на одном уровне с головами зрителей «танцпола», что позиционировало Константина Кинчева как властителя духа толпы.

Зрительный зал, как и рок-группа, делился на две основные части: имеющий стационарные сидячие места амфитеатр и не имеющий постоянных мест, стоячий и не имеющий привязки к постоянному месту «танцпол», которые комплектовались по-разному. Входным документом на амфитеатр служил билет с указанием места в зале, часто он приобретался за много недель до концерта. «Танцпол» комплектовался засчет билетов без указания мест, только небольшая их часть была куплена заранее, а большая покупалась в последние минуты перед официальным началом концерта и в течение получасовой отсрочки начала выступления музыкантов, такой тип билетов носит маркированное наименование «проходка».

Амфитеатр был представлен в основном старшей, чем участники «танцпола», возрастной группой, лицами пенсионного и младшего школьного возрастов, лиц имеющих проблемы со зрением и избыточным весом. По престижности амфитеатр разбивался административными и ценовыми мерами на простые и vip-секции в центре, однако отдельных практик vip-секции амфитеатра не имели. По причине лучшей видимости, слышимости и большей степени сопережи-

ваемости процессу концерта выделялись центральные области зрительного зала.

По своим практикам амфитеатр выступал единой социальной группой, которая участвовала только в общих для всего зрительного зала практиках: фанатское жестикулирование, подпевание по приглашению Кинчева, возжигание зажигалок на ремиксах песен Виктора Цоя, скандировании трехчастного слогана «А-ли-са». Амфитеатр передавал стереотип «старшего поколения», которое ранее активно участвовало на «танцполе», а сейчас исполняет усеченный набор практик. Зрители концерта находились в измененном психическом состоянии, а зрители амфитеатра, если они психологически не могли участвовать в концерте сидя и по нормам амфитеатра, перемещались с кресел в проходы и на «танцпол».

«Танцпол» олицетворял стереотип «молодого поколения», плотность фанатской одежды на «танцполе» была выше, присутствовали баннеры группы «Алиса», государственные флаги Российской Империи и Сербии. «Танцпол» выполнял помимо описанных выше общих для всего зала практик также и ряд специфических. Общими для «танцпола» практиками были: танец пого в версии с «козой» (чаще в классическом варианте, реже в варианте хиппи) и курение. Курение в зале следует отнести к негласно разрешенным в рамках концерта нарушениям общественного порядка, оно было связано по семантике с исчезновениями в клубах дыма вокалиста и указанными выше опорными строками песен *Дождь и Я*, *Фавор*. В знак катарсиса и окончания концерта весь «танцпол» испытал эффекты заливания дымом и закидывания мишурой.

Ближние к сцене области «танцпола» использовали ряд отличных от остального зала практик. Одной важной, но мало выраженной практикой, был поиск зрительного контакта с вокалистом при активном производстве-потреблении продукта творчества, для привлечения внимания вокалиста подкидывали балахоны и куртки. Другой практикой было активное забрасывание кумира мелкими жертвенными предметами – брелоками, из-за которых передвижение вокалиста

по сцене было постепенно ограничено, а потом вообще сведено к минимуму.

Особой практикой выступает пит слэминг с фаерами. Зона образования питов слэминга с фаерами представляла собой немного удаленный от сцены овальный участок партера «танцпола». До начала концерта в центральной части условного овала была образована пустая круглая площадка, которая называлась «око», зрители переходили ее по одиночке по диагонали. На первом ключевом моменте по пояс обнаженные юноши, держали в одной и обеих руках много зажженных фаеров, и на пите вокруг фаеродержателей начался слэминг, при этом ориентация слэмингующихся на сцену нарушалась.

Продолжением «ока» послужила практика, при которой на ключевых моментах песен зажигались фаеры, и в пределах освещенных питов начинался неторопливый слэминг, ориентация слэмингующихся на сцену нарушалась. Пит располагался перед факельщицей и был ориентирован к вокалисту. Среди участников данного вида слэминга существовало четкое разделение по полу, так, в пите слэминга участвовали только по пояс обнаженные юноши, а горящие фаеры в руках держали исключительно девушки.

Девушки с фаерами могли выступать в пит слэминге с фаерами в трех позах: с одним фаером в правой руке в позе Статуи Свободы, с одним фаером в правой руке сидя на плечах юноши и то же самое с двумя фаерами в руках. Логически завершенными следует признать первую и последнюю позы. Поза факельщицы на плечах с двумя фаерами кажется более завершенной потому, что с одним не было фиксированной руки для фаера, а сами факельщицы старались найти и зажечь второй фаер.

Практика с одной стороны показывала активное жизненное начало (окрашенный светом фаера слэминг в пите; поза факельщицы на плечах), а с другой стороны – жертвенность, которая ассоциировалась с наготой слэмингующихся юношей, что значительно снижало травматизм, с самой практикой физических ударов во время слэминга и с жертвованием престижного пространства вблизи вокалиста, по-

скольку процесс слэминга требует разряжения зрителей. Прослеживалась идейная преемственность между «оком» и последующими питами слэминга с фаерами, «око» символизировало появление пророка на святом пространстве, к которому перед концертом приобщались одиночным прохождением, а другие питы слэминга – продолжение его дел.

Поза факельщиц на плечах юношей перекликалась с позой флагодержательниц, которые в питах слэминга не участвовали, а были рассеяны за питами, считая от вокалиста. У каждой флагодержательницы был только один флаг, который держался в правой руке или обеими руками.

Первый ряд зрителей по причине своего окраинного расположения не имел полного чувства сопереживания ходу концерта. Высокая сцена не позволяла первому ряду зрителей по-особому телесно презентовать себя вокалисту, как это было в случае девушек на плечах юношей.

Наиболее важными *мотивами* участия зрителей в концерте были следующие:

- сплачивание преступлением – легализованные значительные нарушения общественного порядка (переход дорог не по правилам, курение и использование фаеров в зале);
- жертвенность (жертвование брелоками и престижным пространством, практика слэминга с ритуальным обнажением), при этом отсутствует стремление к смерти;
- соучастие в процессе концерта и творчества (подпевание при молчащем вокалисте, зажигание фаеров в такт музыки, соотнесение ритма пого с ритмом песен и др.), возможно также преломление воспринимаемого вида творчества в качественно иной продукт, например, танец с принципиально иным ритмом.

Обращаясь к соотнесенным с текстом песен исчезновениям вокалиста, необходимо отметить, что они нарушали собой границу художественного и реального миров, поскольку слово об исчезновении воплощалось в реальном мире. Нарушение структуры здесь не только переносит творчество вокалиста в реальный мир, но и позволяет вобрать окружающий мир для преломления в творчестве.

Питы слэминга с фаерами выступают как нарушение четкой системы обращения внимания зрителей к сцене, поскольку их участники переключают внимание со сцены на собственные действия. Будучи нарушением, питы структурировали остальной зрительский зал. Следует отметить, что нарушение структуры выступает как необходимое условие ее существования и кристаллизации.

Подводя итоги, следует заключить, что деление зрителей на группы по практикам репрезентировала следующую структуру идеального общества:

- структура состоит из двух поколений;
- между поколениями имеется ролевое распределение: старшее – пассивное, молодое – активное, жертвенное;
- часть молодого поколения без привязки к конкретному положению в зале (читай – в обществе в целом) реакционна и преемственна своему пророку;
- за счет временного выпадения участников питов слэминга из системы ориентации рок-группы и зрительного зала относительно друг друга достигается завершенность всей внутренней психологической структуры зала.

## Литература

1. Крысько В.Г. Курс лекций. 3-е изд. М.: Омега-Л, 2006. 352 с.
2. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. 384 с.
3. Паперный В. Культура Два. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 408 с.

*Сведения об авторе: Бугаев Денис Сергеевич, соискатель степени к.и.н. МАЭ РАН им. Петра Великого «Кунсткамера»*

А.И. Яппарова  
**ФОТОГРАФИЧЕСКИЙ ОБРАЗ КАК МЕДИУМ  
СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ**

Современное медиапространство перегружено различными видами образов, доступность и массовость которых связана, прежде всего, с интенсивно развивающимися технологиями. Почему именно фотография? Флюссер считал, что фотография – это первая постиндустриальная вещь, ставшая «связующим звеном между предметами индустрии и чистой информацией» [5, с. 59]. Фотография представляет собой новый вид образа – технический, который пришел вслед за традиционным образом. Флюссер предлагает использовать в качестве наиболее удобной модели для исследования технического образа именно фото образ. Как фотоаппарат можно считать эмбриональной формой других аппаратов, так и фотография представляет собой своеобразную прародительницу технического образа.

В чем же разница между техническими и традиционными образами? Традиционные образы появились до текстов, это *абстракции первой степени* [5, с. 13], поскольку они были абстрагированы из реального мира. Из традиционного образа был абстрагирован текст – абстракция второго уровня (Флюссер приводит в качестве примера, создание линейной письменности). Технические образы, в свою очередь, абстрагированы из текстов, поэтому представляют собой *абстракции третьей степени* [5, с. 13]. Появление линейного письма отражает одно из первых отчуждений субъекта от образов. Человек, прорывая мир образов и переводя его в знаки, начал



познавать и расколдовывать мир. Так начиналась история, и складывалось историческое сознание. Проблема в том, что целью текста является объяснение образов внешнего мира, то есть он не означает сам мир, но лишь его изображения. Технический же образ или *метакод текстов* [5, с. 15], не отражает действительность, а лишь кодирует её ещё раз. Соответственно, при попытке раскодировать образ, нужно помнить, что это не открытое окно во внешний мир, не отражение данности и положения вещей в ней, а лишь «означающая поверхность» [5, с. 6].

Возвращаясь к фотографическому образу, следует сказать, что его элементы влияют на зрителя некоторым магическим образом. Это связано, по-видимому, с неспособностью расшифровывать тот, код и тот смысл, к которому отсылает образ. Из-за нагрузки видимого мира различными образами, человек начинает действовать и мыслить функцией этих образов. Именно поэтому Флюссер называет субъекта, в частности и самого фотографа, функционером. Фотографический образ, изменяя понятия и представления человека о реальности, программирует его на ложное видение. Это уже другая магия или, как определяет Флюссер, *абстрактная мистификация* [5, с. 17]. Мир незаметно ускользает в фотографический универсум, где воображение субъекта превращается в галлюцинацию.

Последовательность традиционный образ – текст – технический образ представляет собой различные модели коммуникации. Как отмечает Нина Сосна в своей работе «Техногенное изображение против текста», человек ещё не научился распознавать новые коды технических образов, к которым относятся помимо фотографии также фильмы, дигитальные изображения и пр. В связи с этим есть необходимость в привлечении новых категорий – «не человек, а функционер, не объективность, а интересубъективность, не историческое описание, а кибернетическое» [4, с. 235]. Наиболее важным моментом в понимании нового вида образа становится не то, что он создан благодаря игре функционера и аппарата, а то, к чему он отсылает [4, с. 235].

Фотографический образ отображает схваченную в определенный момент данность мира, положение вещей в нем. Барт вопрошая о том, что передает снимок, обозначал его как «сцену как таковую в её буквальной реальности» [3, с. 205]. То есть картинка лишь указывает на то, что есть или было в момент фотографического жеста нажатия на кнопку спуска. В этом смысле, фотография существует в нескольких временах сразу. Фото выполняет функцию посредника или медиума (*Vermittlung*) между человеком и миром. Какое-либо значение фотография принимает, скорее всего, в момент её чтения и интерпретации. Образ перестает быть просто денотативным, он нагружается символами, становясь коннотивным.

Нина Сосна пишет, что своё значение как таковое фотография принимает, когда она оказывается вписанной в определенный канал распределения (*Distributionskanäle*). Как раз распределение отличает фотографию от других технических образов. Фотографии могут быть размещены в научных и публицистических статьях, различных репортажах, в журналах, на всевозможных плакатах, кроме того в музеях и галереях. Стоит отметить, что сейчас фотографии распространены также в цифровом виде на бесконечных просторах Интернета.

В информационных каналах и медиaprостранстве фотографический образ принимает совершенно иной статус. Фото уже нельзя назвать просто поверхностью, на которой зафиксировано что-либо, оно становится чем-то более самостоятельным. Во-первых, фотографический образ вполне может конструировать собственную имитационную реальность. Во-вторых, фотография, находясь рядом с относящимся к ней текстом, постепенно начинает замещать и его. Можно ещё раз задаться вопросом, насколько очевидно сейчас для нас то, что текст объясняет фото образ, а не наоборот?..

В связи с этим, возникает ещё одна тема, а именно – возможные статусы фотографии в пространствах коммуникации. Ясно то, что она является посредником, но каким именно медиумом она может быть, и какими свойствами в таком случае будет обладать? Вольфганг Байленхофф в своей статье «Изображение – событие: Абу Граиб» вводит понятие со-

бытийности фотографии (*Ereignishaftigkeit*) [2, с. 66]. Фотографии приобретают событийность и становятся изображениями-событиями с помощью нескольких процедур – связность, перфомативность и дискурсивизация. Под связностью Байленхофф имеет в виду способность фотографий воспроизводить знакомые всем культурные образцы. И чем больше присутствует элементов, которые зритель способен опознать и сопоставить, тем эффективней картинка [2, с. 71]. Перфомативность фотографии – это «создание и интенсификация новых культурных образцов» [2, с. 71], то есть фото образ обладает способностью к конструированию своей реальности. Когда образ начинает преобразовываться в процесс обсуждения, осуществляется третья процедура событийности – дискурсивизация.

Немаловажным моментом также является массовость, всеобщая доступность фотографического образа, в частности электронного. В принципе, любые медиа-образы уже стали распространенными в глобальном смысле и довольно легко воспроизводимыми. Современную ситуацию можно охарактеризовать как «господство медиа-образов» [1, с. 89]. Такое положение вещей, с одной стороны, открывает определенную свободу в том, что выбирать для «чтения», с другой – обнажает опасность того, как это может быть использовано в каких-либо целях, к примеру, политических. Ведь возможность по-разному интерпретировать один и тот же факт или событие (изображение как событие) развязывает руки, тем, кто обладает властью в медиaprостранстве. А фотографический образ предоставляет такую возможность благодаря своей способности не просто фиксировать данность, но и конструировать за счёт вложенных в него смыслов нечто новое. Вопрос как раз состоит в том, как правильно ориентироваться в пространстве медиа-образов, как их читать и понимать. Ещё более значимо для человека научиться видеть мир не воображением образов, а, так сказать, за ними, в более прозрачных формах. Со временем различные виды образов будут, скорее всего, только усложняться в связи с развитием технологий их создания и воспроизведения. Именно поэтому

необходимо расширять проблематику медиа и их направлений.

### Литература

1. Аронсон О. Медиа-образ: логика неуникального // Синий Диван. № 14. 2010, С. 87-106.
2. Байленхофф В. Изображение – событие: Абу Граиб // Синий Диван. № 14. 2010, С. 65-84.
3. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003.
4. Сосна Н. Техногенное изображение против текста // Синий Диван. № 3. 2003, С. 233-240.
5. Флюссер В. За философию фотографии. СПб., 2008.

*Сведения об авторе: Яппарова Аделя Ильдаровна, факультет философии НИУ ВШЭ, студентка.*

*Научное издание*

**Философия. Язык. Культура.  
Вып. 2**

Издание подготовлено на факультете Философии НИУ ВШЭ

Ответственный редактор *Ю.В. Горбатова*  
Главный редактор издательства *И.А. Савкин*  
Компьютерная верстка *В.В. Горбатов*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

E\_mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),

aletheia@peterstar.ru (*редакция*)

**www.aletheia.spb.ru**

**Фирменные магазины «Историческая книга»**

*Москва*, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95

*Санкт-Петербург*, м. «Чернышевская»,

ул. Чайковского, 55. Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве*

*можно приобрести в следующих магазинах:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6/3, стр. 5. [www.biblio-globus.ru](http://www.biblio-globus.ru)

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8, стр. 1. Тел. (495) 629-64-83

Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.

Тел. (495) 915-27-97

Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28

Магазин «Фаланстер», Малый Гнездиковский пер., 12/27.

Тел. (495) 749-57-21

Подписано в печать 29.11.2011. Формат 60×84 1/16 Усл. печ. л. 14,89.

Печать офсетная. Тираж 500 экз.